GRENZFRAGEN DES NERVEN- UND SEELENLEBENS.

EINZEL-DARSTELLUNGEN
FÜR
GEBILDETE ALLER STÄNDE.

IM VEREINE MIT HERVORRAGENDEN FACHMÄNNERN DES IN- UND AUSLANDES
HERAUSGEGEBEN VON

Dr. L. LOEWENFELD IN MÜNCHEN. UND Dr. H. KURELLA IN BRESLAU.

IX.

DAS SELBSTBEWUSSTSEIN;

EMPFINDUNG UND GEFÜHL.

VON

THEODOR LIPPS.

WIESBADEN.
VERLAG VON J. F. BERGMANN.
1901.



GRENZFRAGEN

DES

NERVEN- UND SEELENLEBENS.

EINZEL-DARSTELLUNGEN

FÜR

GEBILDETE ALLER STÄNDE.

IM VEREINE MIT HERVORRAGENDEN FACHMÄNNERN
DES IN- UND AUSLANDES

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. med. L. LOEWENFELD UND **Dr. med. H. KURELLA**
IN MÜNCHEN. IN BRESLAU.

NEUNTES HEFT:

DAS SELBSTBEWUSSTSEIN;
EMPFINDUNG UND GEFÜHL.

VON

THEODOR LIPPS.

WIESBADEN.
VERLAG VON J. F. BERGMANN.
1901.

DAS SELBSTBEWUSSTSEIN;

EMPFINDUNG UND GEFÜHL.

VON

THEODOR LIPPS.

WIESBADEN.
VERLAG VON J. F. BERGMANN.
1901.

Druck von Carl Ritter in Wiesbaden.

Inhalts-Uebersicht.

I. Verschiedener Sinn des „Ich".

Was meine ich, wenn ich sage „Ich"? Auf diese Frage lässt sich zunächst eine Antwort mit voller Bestimmtheit geben: Ich meine mit dem fraglichen Worte nicht immer Dasselbe. Der Begriff des Ich ist mehrdeutig.

„Ich bin bestaubt", so sage ich, auch wenn nichts bestaubt ist als meine Kleider und Schuhe. Hier ist also das „Ich" das Kleider-Ich.

Ein andermal sage ich: Ich fühle „mich" gekränkt, heiter gestimmt, einer Sache sicher oder gewiss. Mit diesem gekränkten, heiteren Ich ist zweifellos nicht das Kleider-Ich gemeint. Das Kleider-Ich nehme ich sinnlich wahr. Nicht so das gekränkte oder heitere Ich. Dies fühle ich, ich habe es im Gefühl: Indem ich die Gekränktheit oder Heiterkeit fühle, fühle ich mich, nämlich eben gekränkt oder heiter.

Wiederum ein andermal sage ich: Ich bin hungrig, warm, frischgewaschen oder schmutzig, müde. Auch hier ist das Ich nicht das Kleider-Ich. Ich will mit solchen Worten sagen: Mein Körper ist frischgewaschen, müde u. s. w. Dies Ich ist also das Körper-Ich. Dasselbe steht dem Kleider-Ich nahe; oder richtiger: Das Kleider-Ich steht ihm nahe. Es steht ihm so nahe, wie die Kleidung dem Körper steht. Dennoch ist zwischen beiden ein Unterschied.

Noch weniger ist das Körper-Ich jenes in der Heiterkeit, Gekränktheit, Gewissheit gefühlte Ich, oder jenes Gefühls-Ich. Gewiss kann ich mich auch „müde" fühlen und dabei dasselbe Ich im Auge haben, das ich meine, wenn ich sage, dass ich mich heiter fühle. Aber dann ist mit der Müdigkeit etwas Anderes gemeint. Ich fühle mich einer Sache „müde", d. h. ich fühle mich derselben überdrüssig. Die Müdigkeit im ersten Sinn des Wortes ist, wie gesagt, körperliche Müdigkeit. Ich finde sie in den Muskeln, sie wird in den Muskeln, also im Körper, von mir sinnlich wahrgenommen. So ist überhaupt das Körper-Ich, ebenso wie das Kleider-Ich, Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung Dagegen finde ich die Müdigkeit im zweiten Sinne des Wortes nicht in den Muskeln. Sie wird weder hier noch anderswo von mir sinnlich wahrgenommen. Sie wird nur „gefühlt". Es leuchtet Jedermann ein, die Müdigkeit, d. h. den Ueberdruss, irgendwo im Körper zu suchen, also dem Körper-Ich als Merkmal zuzuschreiben, das hat ebensowenig

Sinn, als es umgekehrt Sinn hat, die Muskelmüdigkeit in demjenigen Ich zu suchen, oder als Merkmal desjenigen Ich zu bezeichnen, das ich meine, wenn ich sage, dass ich mich heiter oder gekränkt oder einer Sache gewiss fühle.

Ein anderes Beispiel dieses Gegensatzes: Neben der Wärme des Körpers steht die innerliche Wärme. Ich fühle mich innerlich erwärmt durch eine edle Handlung, eine sympathische Persönlichkeit oder durch den Anblick einer Farbe. Die Farbe bezeichne ich dann auch wohl selbst als warm. Niemand verwechselt hier diese innerliche Wärme, d. h. die Wärme des Gefühls oder der gefühlsmässigen Antheilnahme mit der Körperwärme. Dann kann auch Niemand das Körper-Ich, dem die körperliche Wärme zukommt, verwechseln mit dem Ich, das ich erwärmt, d. h. antheilnehmend oder sympathisch angemuthet fühle. Wieder müssen wir sagen: Es hat ebensowenig Sinn, die Wärme der Antheilnahme im Körper zu suchen, als es Sinn hat, die Wärme im Sinne eines Temperaturgrades neben die Heiterkeit, die Gekränktheit, die Gewissheit zu stellen, und diese Wärme eben dem Ich als Bestimmung zuzuweisen, das ich als heiter oder gekränkt oder einer Sache gewiss fühle.

Endlich sage ich auch: Ich bin sterblich oder unsterblich; oder: Ich bin musikalisch begabt, dumm, vergesslich etc. Die Heiterkeit fühle ich, die Bestaubtheit sehe ich, die körperliche Ermüdung empfinde ich in den Muskeln unmittelbar. Die Dummheit aber oder die musikalische Begabtheit fühle ich weder, noch sehe, noch empfinde ich sie. Und so fühle ich weder, noch sehe, noch empfinde ich das Ich, dem diese Eigenschaften zukommen. Die Begabtheit oder Dummheit, und demnach das begabte oder dumme Ich, ist nicht etwas unmittelbar Erlebtes oder Erlebbares, sondern etwas Erschlossenes, zum unmittelbar Erlebten Hinzugedachtes. Ich kann sehr dumm sein, ohne davon ein Bewusstsein zu haben; es wäre sogar ein Zeichen von Klugheit, wenn ich dies Bewusstsein hätte. Und musikalische Begabung ist dem Kinde angeboren. Sie ist also da, ehe sie zum Bewusstsein kommt. Freilich weiss ich von der Dummheit oder Begabung nur auf Grund von Bewusstseinserscheinungen: Der musikalisch Begabte verhält sich anders zu Klängen, operirt anders mit ihnen, fühlt sich ihnen gegenüber anders, als der musikalisch Unbegabte. Aber die Begabung besteht darum doch nicht in solchen, bei Gelegenheit auftretenden Bewusstseinserlebnissen, sondern sie ist das immer Vorhandene, das diese Bewusstseinserlebnisse möglich macht oder begründet. Sie ist, an sich betrachtet, die „psychische" Constitution, Structur, Organisirtheit, worauf jene Bewusstseinserlebnisse beruhen.

Damit ist zugleich gesagt, worin das Ich, von dem hier die Rede ist, besteht. Es ist die Psyche, wobei vollständig dahingestellt bleibt.

ob die Psyche etwas vom Gehirn Verschiedenes oder damit eine und dieselbe Sache ist. Im letzteren Falle ist das fragliche Ich eben das Gehirn. Ich bin mit diesen oder jenen natürlichen Fähigkeiten ausgerüstet, dies heisst dann: Das Gehirn ist damit ausgerüstet. Unterlassen wir schliesslich nicht nur jede nähere Bestimmung, sondern auch jede besondere Benennung dieses Ich, so bleibt übrig, dass es das den Bewusstseinserlebnissen zu Grunde gelegte und zwar unmittelbar zu Grunde gelegte Reale ist. Dies erkennen wir ausdrücklich an, indem wir es als das reale Ich bezeichnen. Sein Gegensatz zum Gefühls-Ich wird am deutlichsten, wo beide einander sprachlich unmittelbar gegenüberstehen, wie in dem Satze: Ich fühle mich heiter. Hier ist das Ich, das fühlt, d. h. das in dem Gefühl sich bethätigt oder sein Dasein kund giebt, das reale, das gefühlte das Gefühls-Ich.

So gewiss nun die bezeichneten „Iche" von einander verschieden sind, so gewiss muss Dasjenige, was sie zum „Ich" macht oder ihren Anspruch auf diesen Namen begründet, bei allen Dasselbe sein. Ich meine eben doch, wenn ich von „mir" spreche, nicht vielerlei, sondern ich meine Eines, und ich meine im letzten Grunde immer Dasselbe. Es muss also ein einziges primäres oder ursprüngliches Ich geben, ein solches, das zunächst den Sinn des Wortes „Ich" ausmacht. Und dies muss in allen anderen „Ichen" irgendwie stecken oder bei ihnen mit hinzugedacht sein, der Art, dass sie um deswillen gleichfalls Ich heissen können.

Damit nun haben wir einen Plan unserer Untersuchung gewonnen. Wir stellen nicht mehr die mehrdeutige Frage: Was ist das „Ich"?, sondern wir fragen: Was ist das ursprüngliche Ich, oder der ursprüngliche Inhalt des Ichbewusstseins? Daran knüpft sich dann die weitere Frage: Welcher Antheil an diesem ursprünglichen Ich oder welche Beziehung auf dasselbe giebt den übrigen „Ichen" das Recht auf den gleichen Namen oder giebt uns den Anlass, ihnen den gleichen Namen zuzuerkennen?

Jene erste Frage lässt sich sogleich näher bestimmen. Der Sinn aller unserer Begriffe muss letzten Endes bestehen in einem unmittelbar Erlebten. Was wir auch denken mögen, immer muss das Gedachte irgendwie aus einem unmittelbar Erlebten seinen Inhalt hernehmen. Wo nicht, so hat es keinen Inhalt, ist also kein Gedachtes. Dies gilt auch vom Ichbegriff. Sein ursprünglicher Sinn muss in etwas unmittelbar Erlebtem gegeben sein. Das ursprüngliche Ich muss ein unmittelbar erlebtes Ich sein.

Und noch eine Bemerkung dürfen wir gleich hinzufügen. Das Ichbewusstsein fehlt uns in keinem Momente unseres bewussten Lebens. Was ich auch wahrnehme, vorstelle, denke, immer weiss ich mich als

den Wahrnehmenden, Vorstellenden, Denkenden. Alles, wovon ich ein Bewusstsein habe, finde ich irgendwie auf mich bezogen. Nur etwas, das mir immer gegenwärtig ist, kann darnach das ursprüngliche Ich und damit den letzten Sinn des Ichbegriffes überhaupt ausmachen.

2. Das Ich und der Zusammenhang der Bewusstseinserscheinungen.

Wir begegnen nun mehreren Antworten auf die Frage nach dem „Ich", die die Feststellung des ursprünglichen Sinnes des „Ich" zu beabsichtigen scheinen. Jedenfalls nehmen wir hier an, dass sie so gemeint sind. Eine derselben lautet, das Ich sei nichts Anderes als die Summe oder der Inbegriff oder der Zusammenhang der psychischen Erscheinungen. An die Stelle der „psychischen Erscheinungen" treten auch wohl die „Bewusstseinserscheinungen"; oder es werden dafür eingesetzt die Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken etc. Bewusstseinserscheinungen, Empfindungen etc. giebt es zweifellos während unsers bewussten Lebens immer. Und sie sind nicht etwas bloss Gedachtes oder Erschlossenes, sondern etwas unmittelbar Erlebtes. Soweit also scheint alles in Ordnung.

Eines nur fehlt; und dies ist das in erster Linie Wichtige: Jene Erklärungen sind bedeutungslos, so lange wir nicht wissen, was mit den Worten „psychische Erscheinung", „Bewusstseinserscheinung", „Empfindung" etc. gemeint ist. Vielleicht sind diese Worte mehrdeutig, oder sie haben bei genauerem Zusehen nicht den Sinn, den sie zu haben scheinen. Vor allem könnte in ihnen bereits das, was durch sie definirt werden soll, d. h. das unmittelbare erlebte Ich, mitgedacht sein. Dann gehörte die Definition der Klasse von Definitionen an, die den Psychologen häufiger begegnen, obgleich sie gerade ihnen niemals begegnen dürften, ich meine zu der Klasse von Definitionen, die sich im Kreise drehen.

Beachten wir zuerst die Wendungen, das Ich sei der Zusammenhang der „psychischen Erscheinungen", oder es sei der Zusammenhang der Bewusstseinserscheinungen. Diese beiden Wendungen müssen hier das Gleiche meinen; auch unter psychischen Erscheinungen müssen die Bewusstseinserscheinungen verstanden sein, wenn der Zusammenhang der psychischen Erscheinungen das unmittelbar erlebte Ich ausmachen soll. Und statt „Bewusstseinserscheinungen" darf ich auch „Bewusstseinsinhalte" sagen. Gemeint ist damit, ohne irgend welchen Nebengedanken, alles irgendwie im Bewusstsein Gegebene, alles ideell Existirende, alles von mir Vorgefundene.

Machen wir nun die Probe auf die Behauptung, ein Zusammenhang von Bewusstseinsinhalten sei das, was wir mit dem Worte „Ich" meinen. Ich sehe eine Landschaft oder stelle sie vor. Ich stelle sie vor als im Ganzen und im Einzelnen so oder so beschaffen, ich „denke" sie als diese oder jene Theile, Elemente, Züge, Merkmale in sich schliessend. Hier liegt zweifellos ein Zusammenhang von Bewusstseinsinhalten vor. Die Landschaft ist ein solcher. Die Bewusstseinsinhalte heissen im Einzelnen Farbe, Ausdehnung, Form, Wärme, vielleicht Wachsthum u. s. w. Und diese stehen in einem räumlichen und zeitlichen Zusammenhang. Sie machen ein raumzeitliches Ganze aus. Ist nun dieser Zusammenhang von Bewusstseinsinhalten „Ich"? Meine ich die Landschaft, wenn ich sage „Ich"?

Vielleicht erwidert man, neben der Landschaft werde doch noch allerlei Sonstiges Inhalt meines Bewusstseins sein. Dies mag zutreffen. Die Landschaft mag ein Theil sein eines weiteren von mir vorgestellten oder gedachten Zusammenhanges. Ist dann dieser weitere Zusammenhang „Ich"? Und ist die Landschaft, die ja doch einen Theil dieses weiteren Zusammenhangs ausmacht, ebendamit ein Theil des Ich? Es ist ja doch kein Zweifel: Ist jener weitere Zusammenhang das, was ich meine, wenn ich sage „Ich", ist in ihm das jetzt erlebte Ich gegeben, so muss jeder Theil desselben sich mir darstellen als ein Theil meiner selbst, nämlich des Selbst, das ich in diesem Augenblick unmittelbar erlebe, oder dessen ich jetzt unmittelbar bewusst bin.

Es kann aber auch recht wohl geschehen, dass die Landschaft mein Bewusstsein ganz ausfüllt. Besonders dann, wenn die Landschaft mich in hohem Grade fesselt, interessirt, etwa mich sehr erfreut. Dann muss am Ende doch die Landschaft „Ich", oder ich die Landschaft sein.

In den letzten Worten habe ich mich aber mit mir selbst in Widerspruch gesetzt. Die Landschaft interessirt oder erfreut „mich". Dies thut die Landschaft nicht irgendwo jenseits meines Bewusstseins. Sondern mein Interesse, meine Freude, das sind Bewusstseinserlebnisse. Und sie scheinen Bewusstseinserlebnisse, die in der Landschaft nicht eingeschlossen sind, die also neben den Bewusstseinsinhalten stehen, welche die Landschaft constituiren.

In der That wird es sich für uns so verhalten. Für die in Rede stehende Theorie aber verhält es sich ganz gewiss nicht so. Man beachte wohl: Ich fühle „mich" interessirt an der Landschaft, ich fühle „mich" erfreut. Das Interesse, die Freude erscheinen als Qualitäten, Merkmale, Bestimmungen meiner. Der Sinn der in Rede stehenden Theorie aber ist eben der, dass das unmittelbar erlebte Ich nichts für sich ist, kein besonderer Bewusstseinsinhalt, dass es zusammenfällt mit dem sonstigen Gesammtbewusstseinsinhalt. Und damit ist natürlich zugleich gesagt,

dass die Bestimmungen, die sich als Bestimmungen des unmittelbar erlebten Ich darstellen, Bestimmungen sind des sonstigen Gesammtbewusstseinsinhaltes, dass ich mit Bestimmungen, die ich als Bestimmungen meiner bezeichne, gar nichts Anderes meinen kann als Bestimmungen dieses Gesammtbewusstseinsinhaltes.

Dies würde also heissen: Das Interesse oder die Freude erscheinen mir unmittelbar als Interesse bezw. Freude der Landschaft oder des vorgestellten oder gedachten Ganzen, wovon die Landschaft ein Theil ist. Die Landschaft oder dies Ganze ist, nämlich nach Aussage meines unmittelbaren Bewusstseins, das Interessirte oder sich Freuende. Die Landschaft oder dies Ganze interessirt sich für sich selbst bezw. freut sich über sich selbst, wenn nicht thatsächlich, so doch jedenfalls für mein unmittelbares Bewusstsein. Ich erlebe die vorgestellte Landschaft unmittelbar als dergestalt an sich selbst antheilnehmend. Das Gefühl meiner Antheilnahme oder das, was ich so nenne, besteht in diesem Erlebniss.

In der That giebt es Psychologen, die ausdrücklich versichern: Freude, Interesse, kurz das, was man so Gefühle nennt — und dazu gehören doch gewiss Freude und Interesse — seien nichts neben dem sonstigen Gesammtbewusstseinsinhalt, sondern seien Qualitäten dieses Gesammtbewusstseinsinhaltes. Sie nennen die Gefühle Gesammtqualitäten oder mit einem gar unglücklichen Ausdruck „Gestaltqualitäten“.

Was ich nun dagegen zu erwidern habe, ist, dass diese Anschauung für m i c h jedenfalls n i c h t zutrifft. Natürlich mache ich dabei eine Voraussetzung. Gesetzt jemand beschlösse, die Farbe, die man sonst gelb nennt, seinerseits blau zu nennen, so wäre für diesen zweifellos das Gold blau. So könnte auch jemand sich darauf versteifen, unter einer Qualität eines Dinges etwas ganz Anderes zu verstehen, als was man sonst darunter versteht, z. B. irgend etwas, das irgendwie zu diesem Dinge in Beziehung steht. Unter dieser Voraussetzung wären allerdings die Gefühle „Gestaltqualitäten“ d. h. Qualitäten des jeweiligen Gesammtbewusstseinsinhaltes.

Denn dass die Gefühle jederzeit zu dem Gesammtbewusstsein g e h ö r e n oder dazu in B e z i e h u n g stehen, ist ja zweifellos. So gehört insbesondere das Gefühl der Freude an der Landschaft oder an der Gesammtheit des Vorgestellten, wovon die Landschaft ein Theil ist, zur Landschaft oder zu diesem Gesammtbewusstseinsinhalt. Noch bestimmter gesagt: Die Freude an der Landschaft ist ganz gewiss Freude a n d e r L a n d s c h a f t, also darauf bezogen. Sie h a f t e t, wenn man dies so ausdrücken will, daran.

Indessen die Frage, um die es hier sich handelt, lautet nicht, ob man mit dem Begriff der Qualität ein mehr oder minder anmuthiges

Spiel treiben, sondern ob man Gefühle als Qualitäten der gegenständlichen Bewusstseinsinhalte bezeichnen könne in dem Sinne, in welchem sonst das Wort „Qualität" genommen zu werden pflegt; in unserem Falle, ob für mein Bewusstsein meine Freude an der Landschaft oder an dem, was ich sonst wahrnehmen, vorstellen, denken mag, eine Qualität des Ganzen aus diesen Bewusstseinsinhalten ist in eben dem Sinne, in welchem etwa die Weite der Landschaft, ihre Einförmigkeit oder Mannigfaltigkeit, Qualitäten der Landschaft sind.

Und diese Frage nun ist selbstverständlich zu verneinen. Und damit fällt der Sinn der Behauptung, Gefühle seien Qualitäten des Gesammtbewusstseinsinhaltes.

Und eben damit fällt der Sinn der Behauptung, das Ich, als dessen Qualitäten die Gefühle erscheinen, sei der Gesammtbewusstseinsinhalt.

3. Bewusstsein des „Bewusstseins".

Indessen nicht alle, die das ursprüngliche Ich mit dem Zusammenhang der Bewusstseinsinhalte identificieren, werden sich durch die vorstehende Ueberlegung getroffen fühlen. Die meisten werden sagen, so sei die Sache von ihnen nicht gemeint. Die gesehene oder vorgestellte Landschaft, so werden sie bemerken, sei gewiss ein Zusammenhang von Bewusstseinsinhalten. Aber es sei für die Landschaft bedeutungslos, dass diese Bewusstseinsinhalte Bewusstseinsinhalte sind. Was sie constituire, das seien die bestimmt beschaffenen Inhalte, die Farben, Formen etc., abgesehen davon, dass sie Inhalte eines Bewusstseins sind. Die Landschaft würde dieselbe Landschaft sein, auch wenn sie in keinem Bewusstsein vorkäme. Wenn dagegen gesagt werde, das Ich sei der „Zusammenhang der Bewusstseinsinhalte", so heisse dies, es sei der Zusammenhang, zu welchem die Bewusstseinsinhalte als solche, d. h. als gleichzeitige Inhalte des Bewusstseins sich zusammenschliessen.

Darnach liegt also in jener Erklärung zunächst eine Zweideutigkeit. Dieselbe Zweideutigkeit liegt dann natürlich auch in der Erklärung, das Ich sei der Zusammenhang der Bewusstseinserscheinungen oder der psychischen Erscheinungen. Auch hier sind gemeint die Bewusstseinserscheinungen als solche, d. h. als dem Bewusstsein zugehörige bezw. die psychischen Erscheinungen als solche, d. h. als psychische. — Es wäre offenbar besser, wenn solche Zweideutigkeiten immer von vornherein beseitigt würden.

Indessen auch mit dieser vervollständigten Erklärung sind wir noch um nichts klüger geworden. Es erhebt sich jetzt die neue Frage:

Was sind „Bewusstseinsinhalte als solche"? Was macht Bewusstseinsinhalte **für mich** zu Bewusstseinsinhalten? Warum etwa begnüge ich mich angesichts eines gesehenen Roth nicht damit zu sagen, es sei roth, hell oder dunkel, gesättigt oder nicht gesättigt, räumlich so oder so bestimmt? Was meine ich, wenn ich dem Roth ausserdem nachsage, es sei „**Bewusstseinsinhalt**"?

Gewiss meine ich damit nicht eine neue Qualität des Roth, im Sinne der soeben bezeichneten Qualitäten. Ersetzen wir das Roth für einen Augenblick durch einen andern Bewusstseinsinhalt, einen grossen glühenden Gasball etwa. Ich habe das Bewusstsein, unser Sonnensystem war vor, ich weiss nicht wie vielen Millionen Jahren, ein solcher glühender Gasball. Dieser Gasball ist jetzt Inhalt meines Bewusstseins; damals aber, so nehme ich wenigstens an, gab es kein Bewusstsein, dessen Inhalt der Gasball hätte sein können. Ich spreche also dem Gasball mit Rücksicht auf jene Zeit das Dasein als Bewusstseinsinhalt ab. Damit spreche ich ihm doch nicht irgend eine Eigenschaft ab, die ihm jetzt, wo er Bewusstseinsinhalt ist, zukäme. Sondern ich habe das Bewusstsein, genau eben der Gasball, der jetzt Gegenstand meines Bewusstseins ist, war damals.

Bezeichnet das Wort „Bewusstseinsinhalt" keine Eigenschaft dessen, was Bewusstseinsinhalt ist, so bleibt nur übrig, dass es eine Beziehung bezeichnet. Darauf deutet auch der Ausdruck „Inhalt" des Bewusstseins unmittelbar hin.

Und welche Beziehung bezeichnet das Wort, welche Beziehung des Roth ist gemeint, wenn ich es Bewusstseinsinhalt nenne? Man wird sagen: Nun, zum Bewusstsein. Aber was ist hier das „Bewusstsein"? Ein Schauplatz, auf welchem die Inhalte kommen und gehen? Natürlich nicht. Ein Gefäss oder Hohlraum, worin sie eingeschlossen sind? Ebensowenig. Dass es nicht angeht, zu sagen, das Bewusstsein sei die Eigenschaft oder das Merkmal, worin alle Bewusstseinsinhalte übereinstimmen, ergiebt sich aus dem soeben Gesagten. Bewusst zu sein oder was dasselbe sagt, Bewusstseinsinhalt zu sein, so sagten wir, ist keine Eigenschaft der Bewusstseinsinhalte; dann kann es also auch nicht eine allen Bewusstseinsinhalten **gemeinsame** Eigenschaft sein. Allerdings ist ja das „Bewusstsein" nothwendig etwas allen Bewusstseinsinhalten, sofern sie eben Bewusstseinsinhalte sind, Gemeinsames. Aber worin dies besteht, das ist eben hier die Frage. Endlich würde man sich nicht minder im Kreise drehen, wenn man sagen wollte: Das Bewusstsein ist der Inbegriff oder Zusammenhang der jeweiligen Bewusstseinsinhalte. Man müsste hinzufügen: der „Bewusstseinsinhalte als solcher". Aber der Sinn dieser Wendung beschäftigt uns ja eben.

Vielleicht meint man sich aus der Sache zu ziehen, indem man sagt: Das Bewusstsein ist — das Bewusstsein. D. h. Bewusstsein lässt

sich nicht definiren. Diese Wendung nun mag sonst am Platze sein: hier ist sie es nicht. Man bedenke wohl, wie hier die Frage lautet. Nicht: Was ist das Bewusstsein an sich? oder gar: Wie wird es gemacht?, sondern: Was ist es für mich, als was stellt es sich dar, wenn es selbst Bewusstseinsthatsache oder Bewusstseinsinhalt ist. Ich habe ein Bewusstsein davon, dass Roth ein Inhalt des Bewusstseins ist; ich habe ein Bewusstsein der hiermit bezeichneten Beziehung des Roth zum Bewusstsein. Hier ist unweigerlich das „Bewusstsein", nämlich dasjenige, zu welchem das Roth in Beziehung steht, selbst ein Bewusstseinsinhalt. Das Bewusstsein dieser Beziehung ist ein Bewusstsein einmal des Roth, zum andern eines Etwas, worauf das Roth bezogen erscheint, und endlich dieser Beziehung.

Wir sehen aber auch leicht, worin dies Etwas, d. h. dies unserem Bewusstsein gegenwärtige „Bewusstsein" besteht. Wir brauchen uns nur zu erinnern, dass der Ausdruck: Roth ist Inhalt meines Bewusstseins, sich ohne Sinnverlust ersetzen lässt durch den anderen: Es ist für mich da. Die fragliche Beziehung ist also die Beziehung zu mir, eine beim Erleben des Roth unmittelbar miterlebte Beziehung zum Ich, natürlich zu einem Ich, das selbst Gegenstand des unmittelbaren Erlebens ist.

Als Sinn des Wortes „Bewusstsein" erscheint also hier das unmittelbar erlebte Ich. Zugleich hat, wie vorher schon angedeutet, das Wort „Bewusstsein" noch einen doppelten anderen Sinn. Es ist einmal, als Abstractum, das Gemeinsame aller Bewusstseinsinhalte „als solcher", d. h. das ihnen allen zukommende Dasein im Bewusstsein. Das „Bewusstsein" in diesem Sinne ist nicht das Ich, wohl aber die Beziehung zum Ich. Zum anderen ist das „Bewusstsein", als Collectivum, die Gesammtheit der Bewusstseinsinhalte eines Momentes. Dies Bewusstsein ist wiederum nicht das Ich, wohl aber die Gesammtheit des zum Ich in Beziehung Stehenden.

4. Das „Ich" als die Einheit der Empfindungen, Vorstellungen etc.

Bleiben wir hierbei einen Augenblick stehen, um nun gleich auch die anderen oben erwähnten Antworten auf die Frage, was das Ich sei, herbeizuziehen. Statt zu sagen, das Ich sei der Zusammenhang der Bewusstseinsinhalte als solcher, sagt man auch, es sei der Zusammenhang oder die Einheit der Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken eines Moments. Hier vermuten wir sofort wiederum eine Begriffszweideutigkeit. In der That liegt eine solche vor. Dieselbe wirkt in der Psychologie vielfach geradezu verheerend.

„Empfindung“ ist für Viele das eine Mal der Empfindungsinhalt, also ein gegenwärtiger Bewusstseinsinhalt, z. B. Roth; das andere Mal — eine Empfindung. Analoges gilt von der Wahrnehmung und der Vorstellung. Wir werden sogleich sehen, was das Wort „Empfindung“ bedeutet. Dass zwischen ihr und dem Empfindungsinhalt ein Unterschied besteht, ist in jedem Falle einleuchtend.

Der Empfindungsinhalt, Roth genannt, ist für mein Bewusstsein irgendwo, etwa an jener Wand. Dagegen hat es keinen Sinn zu sagen, die Empfindung des Roth finde sich für mein Bewusstsein an dieser Stelle.

Das empfundene Roth ist zugleich seiner Qualität nach hell oder dunkel, der Geschmack des Apfels, den ich schmecke oder empfinde, ist säuerlich, der Ton, den ich höre, klingt, die Form, die ich sehe oder vorstelle, ist elliptisch. Dagegen sind Empfindungen niemals hell oder dunkel; es giebt keine säuerlichen Empfindungen; niemand sagt, dass Empfindungen klingen; niemand spricht von elliptischen Empfindungen oder Vorstellungen.

Und doch geberdet man sich gelegentlich auch wiederum so, als hätten alle diese Wendungen Sinn. Man lässt Empfindungen und Empfindungsinhalte, ebenso Vorstellungen und Vorstellungsinhalte, auch wiederum ganz und gar durcheinanderlaufen. Und man baut auf diese Begriffsunklarheit sogar Theorien. Dabei ist wohl zu bemerken: nicht dem gemeinen Sprachgebrauch darf diese Unklarheit Schuld gegeben werden. Dieser unterscheidet deutlich. Erst die Psychologen haben die Verwirrung geschaffen.

Man nennt etwa das Ding vor mir einen Complex von Empfindungen. Nun sind Empfindungen in mir. Einige scheinen sogar zu meinen, sie seien in meinem Kopfe. Das Ding aber erscheint mir als ausser mir. Wie kommt es dazu? Hier hilft das schöne Wort „Projection“. Der Complex von Empfindungen, der an sich in mir ist, wird in die Aussenwelt „projicirt“.

In Wahrheit ist das Ding kein Complex von Empfindungen, sondern ein Complex von Empfindungsinhalten. Roth, Süss, Hart, das sind keine Empfindungen, so gewiss sie Empfindungsinhalte oder etwas Empfundenes sind. Und dies Empfundene ist da und nur da, wo ich es empfinde. Ein Empfindungsinhalt hat niemals einen anderen Ort, als denjenigen, den es für meine Empfindung, allgemeiner gesagt, für mein Bewusstsein hat. Er hat gar keinen Ort, falls oder solange er nicht für mein Bewusstsein einen solchen besitzt. Und die „Empfindung“ hat überhaupt keinen Ort. Sie ist in mir, aber nicht räumlich, sondern im Sinne der Zugehörigkeit zu mir.

Und was ist nun die Empfindung im Unterschied vom Empfindungsinhalt oder vom Empfundenen. Darauf ist zunächst eine doppelte

Antwort möglich. Man kann sagen: Empfindung ist der Vorgang oder Hergang des Empfindens, d. h. der Vorgang oder Process, durch welchen es geschieht, dass in einem gegebenen Augenblick ein Empfindungsinhalt, z. B. Roth da ist. Indessen, davon ist hier keine Rede. Dieser reale Vorgang oder Process gehört selbst nicht dem Bewusstsein an. Wir aber wollen hier wissen, was die „Empfindung“ als unmittelbares Bewusstseinserlebniss ist, oder was dasselbe sagt, wir fragen, worin das unmittelbare Bewusstseinserlebniss besteht, um dessen willen wir ein empfundenes Roth nicht nur als Roth, sondern ausserdem als Empfindungsinhalt oder als empfunden bezeichnen.

Darauf nun ist die Antwort einfach. „Empfindungsinhalt“ ist nur ein speciellerer Name für Bewusstseinsinhalt. Demnach muss die Antwort auf unsere Frage ebenso lauten, wie die Antwort auf die Frage, was den Bewusstseinsinhalt für mich zum Bewusstseinsinhalt mache: Ich finde das Roth nicht nur vor, sondern ich finde es auf mich, oder finde mich auf das Roth bezogen. Auch der unmittelbar erlebte Sinn des Wortes „Empfindung“ besteht in der Beziehung zum Ich, natürlich wiederum zum unmittelbar erlebten Ich. Er besteht im Dasein für mich oder in der Zugehörigkeit zu mir. Zum gleichen Resultate führt die Betrachtung der Worte „Vorstellung“ und „Vorstellungsinhalt“.

Doch diesen Sachverhalt müssen wir noch etwas genauer bestimmen. Ein Empfindungsinhalt oder ein Empfundenes, das jetzt gesehene Roth etwa, ist für mich nicht ein blosser Bewusstseinsinhalt. Es ist zugleich oder erscheint mir als objectiv wirklich, d. h. es stellt sich mir unmittelbar zugleich dar als ein von mir Unabhängiges, als etwas, was da ist und so ist, wie es ist, ohne mich, sozusagen aus eigener Machtvollkommenheit. Es ist nicht nur für mich, sondern hat auch Existenz an sich oder für sich. Auch hiermit ist eine unmittelbar erlebte Beziehung zu mir bezeichnet, obzwar wenn man will eine negative. Die Unabhängigkeit „von mir“, das Dasein „ohne mich“, als etwas „mir“ Fremdes, etwas „ausser mir“, etwas Anderes „als ich“, als Nicht-Ich, alle diese Ausdrücke schliessen diese Beziehung in sich.

Offenbar muss dann die Beziehung zu mir, vermöge welcher das Roth als Bewusstseins- oder Empfindungsinhalt, also als für mich oder mir zugehörig erscheint, eine andere Beziehung sein; und sie muss eine Beziehung von entgegengesetzter Art sein. Das Roth muss sich auch wiederum als nicht von mir unabhängig, also als durch mich bedingt darstellen.

In der That erlebe ich das Roth, und jeden gegenständlichen Bewusstseinsinhalt überhaupt, insofern als durch mich bedingt, oder umgekehrt gesagt, ich erlebe allen gegenständlichen Bewusstseinsinhalten gegenüber insofern mich als bedingend, als die Weise des Daseins der

Bewusstseinsinhalte für mich, ihr Beachtet-, Erfasst- Appercipirtsein, der Grad, in welchem sie mir gegenwärtig oder Gegenstand meiner Aufmerksamkeit sind, unmittelbar von mir abhängig erscheint.

Hierin also liegt ein Moment, das die Bewusstseinsinhalte allgemein als Bewusstseinsinhalte oder als „subjectiv“ charakterisiren kann. Es liegt darin zugleich das einzige Moment, das allen Bewusstseinsinhalten, wie sonst sie heissen mögen, für mein unmittelbares Erleben diese Charakteristik verleiht. Ueber alle Bewusstseinsinhalte habe ich in dem bezeichneten Sinne Macht; allen gegenüber erlebe ich mich in diesem Sinne als beherrschend: Ich kann sie in höherem oder geringerem Grade mir innerlich nahe bringen, inniger oder weniger innig mir aneignen, mehr oder minder in meinen geistigen Besitz bringen. Es ist diese obgleich nicht schrankenlose Freiheit des Appercipirens, diese meine Spontaneität den Bewusstseinsinhalten gegenüber, die sie alle in eigenthümlicher Weise als innerlich oder geistig „mein“ erscheinen lässt. Und das Bewusstsein dieses „mein“, das ist das Bewusstsein, sie seien Bewusstseinsinhalte. Die „Bewusstseinsinhalte“ sind die Elemente dieser Machtsphäre des Ich.

Damit ist zugleich gesagt, dass das jetzt erlebte Ich nicht als Bewusstseinsinhalt erscheinen kann. Es ist ja Dasjenige, wodurch alles als Bewusstseinsinhalt erscheint. Darum ist doch auch das Ich für mich jederzeit Bewusstseinsinhalt. Das jetzt erlebte Ich ist im nächsten Momente vergangen und damit gleichfalls gegenständlich geworden. Ich kann es betrachten. Umgekehrt schliesst das Betrachten desselben jederzeit in sich, dass es nicht mehr das jetzt erlebte, sondern ein vergangenes, und eben damit mir gegenständlich ist. Das Ich erscheint mir also als Bewusstseinsinhalt, immer wenn ich es betrachte; oder was dasselbe sagt, es erscheint mir als Bewusstseinsinhalt, immer wenn es überhaupt „mir erscheint“.

Nunmehr können wir sagen, wiefern die Behauptung Recht hat, das Ich sei der Zusammenhang der Bewusstseinserscheinungen oder der Empfindungen und Vorstellungen u. s. w. Diese Behauptung erscheint zunächst als eine einfache Zirkeldefinition.

Bewusstseinsinhalte, Empfindungen, Vorstellungen sollen das „Ich“ machen. In Wahrheit macht das Ich die „Bewusstseinsinhalte“, „Empfindungen“, Vorstellungen“.

Dennoch ist jene Behauptung nicht unberechtigt. Das Ich, auf das die gleichzeitig gegebenen Bewusstseinsinhalte bezogen erscheinen, ist Eines. Es verbindet also, vermöge dieses Bezogenseins, sie alle zur Einheit, nämlich zur Einheit des Bewusstseins. Die Einheit des Bewusstseins, die einzige, von der wir wissen, besteht in dieser Thatsache. Statt „Einheit“ können wir auch sagen „Zusammenhang“. Dann

lautet unser Ergebniss: Das Ich ist nicht nur der Zusammenhang der Bewusstseinsinhalte, sondern es ist das, was diesen Zusammenhang schafft.

Es geht über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus, wenn ich hinzufüge: Das Ich ist das Einzige, was überhaupt einen „Zusammenhang" schafft. Auch der Zusammenhang der Landschaft, von dem ich oben sprach, besteht nur durch das Ich. Der raumzeitliche Zusammenhang ist ein blosses Neben- oder Nacheinander, wofern nicht die einheitliche Beziehung aufs Ich hinzutritt. Schliesslich gilt das Gleiche von jedem Zusammenhang, von dem wir irgend reden mögen. Kein Zusammenhang ist ohne Aufeinanderbeziehung. Der letzte Sinn aber jeder „Beziehung" besteht in einer Weise des Zusammenschlusses eines Mannigfaltigen durch die einheitliche und vereinheitlichende Beziehung auf den einen Punkt, das Ich. Doch darauf gehe ich hier nicht weiter ein.

5. „Ich", Gefühl und Empfindung.

Worin nun besteht dies Ich, das bei den „Bewusstseinsinhalten", Empfindungen, Vorstellungen etc. jederzeit vorausgesetzt ist, ohne welches alle diese Worte für mich ihren Sinn verlieren? Was für ein Ich ist dieses „Ich"?

Ich sagte: Ich fühle „mich" das empfundene Rot bedingend. Das fragliche Ich also ist gegeben im Gefühl.

Es ist zunächst gegeben in diesem Gefühl des Bedingens, in diesem Thätigkeitsgefühl, oder wie ich auch sagte, in dem Gefühl der Herrschaft oder Macht über die Bewusstseinsinhalte, im Gefühl des „Mein". Es ist dann weiterhin gegeben in jedem Gefühl überhaupt z. B. auch in jenen Gefühlen der Heiterkeit, Gekränktheit, Gewissheit, von denen ich Eingangs sprach. Das in diesen Gefühlen gegebene Ich ist ein unmittelbar erlebtes, es ist nicht etwa bloss gedacht oder erschlossen. Und es fehlt mir nie. Ich fühle „mich" immer irgendwie. Das hier gewonnene Ich muss also das gesuchte ursprüngliche oder primäre Ich sein.

Daraus nun ergibt sich für uns eine neue Aufgabe. Wir müssen das Gefühl begrifflich abgrenzen: vor allem gegenüber den, ebenso unmittelbar erlebten, Empfindungsinhalten.

Diese Abgrenzung ist zunächst möglichst einfach: Gefühl nennen wir eben Dasjenige, worin ich unmittelbar und ursprünglich „mich" finde oder mich habe, erlebe, kurz, worin ich mich „fühle".

Davon reden wir aber im Folgenden eingehender: Ich empfinde oder finde die Farbe als Element an einem Ding, etwa, wie ich schon

oben gelegentlich annahm, an der Wand. Ich empfinde die Wand als rot oder sehe sie roth. Ich empfinde ebenso diesen meinen Körper als hungrig. Dagegen fühle ich die Lust oder die Gekränktheit oder die Gewissheit in mir. Ich fühle mich und jederzeit nur mich lustig oder lustgestimmt, gekränkt, einer Sache gewiss u. s. w.

Dies nun verallgemeinern wir: Die Empfindungsinhalte sind die Elemente der von mir wahrgenommenen Welt der Dinge, einschliesslich dieses meines Körpers. Sie constituiren mein Wahrnehmungsbild von der Welt der Dinge. Diese Welt der Dinge finde ich unmittelbar von mir verschieden und mir gegenüber gestellt. Schon in dem unmittelbaren Bewusstsein, sie sei von mir wahrgenommen, liegt diese Unterscheidung und Gegenüberstellung. Empfindungsinhalte stellen sich mir also unmittelbar dar als mir gegenüberstehend. Sie sind „gegenständliche“ Bewusstseinsinhalte; mein „Object“.

Dagegen sind Gefühle Elemente oder Bestimmungen meiner selbst. Sie sind Ichinhalte oder Ichqualitäten. Sie constituiren das Ich, nämlich das Ich, das ich — nicht denke oder erschliesse, sondern unmittelbar erlebe, das mir in jedem Momente meines Lebens vorschwebt, das unmittelbare Bewusstseins-Ich oder das unmittelbar erlebte „Subject“. Wir nannten es schon, weil es in den Gefühlen gegeben ist, das Gefühls-Ich. Es ist Dasselbe, wenn wir es als Ichgefühl bezeichnen.

Hiermit ist nun freilich eine Begriffsbestimmung der Gefühle gegeben, die nicht psychologisches Allgemeingut ist. Sie bedarf darum noch einer besonderen Rechtfertigung.

Zunächst kann man Niemand wehren, Gefühl zu nennen, was er eben so nennen will. Glücklicherweise aber giebt es eine Art des Gefühls, die in der Psychologie jetzt allgemein als „Gefühl“ anerkannt ist, nämlich die Gefühle der Lust und der Unlust.

Damit nun haben wir einen Ausgangspunkt für eine wissenschaftliche Terminologie. Wir fragen: Warum tragen Lust und Unlust diesen besonderen Namen? Was ist das Auszeichnende an ihnen, das den besonderen Namen rechtfertigt? Diese Frage kann nicht beantwortet werden mit dem Hinweis darauf, dass Lust und Unlust Bewusstseinsinhalte von besonderer Qualität sind, von anderer Qualität etwa als Gewissheit, Ueberraschung u. dergl. Denn, wie Lust und Gewissheit, so sind auch Töne und Farben von einander qualitativ verschieden. Und doch nennen wir sie beide Empfindungsinhalte und stellen sie als solche den Gefühlen gegenüber. Sondern der besondere Name kann sich rechtfertigen einzig aus der besonderen Stellung von Lust und Unlust innerhalb des Bewusstseinslebens oder aus ihrer besonderen Bedeutung für dasselbe.

Und diese besondere Stellung oder Bedeutung besteht nun eben darin, dass Lust und Unlust Qualitäten oder Bestimmungen des Ichgefühls sind.

Ist dem aber so, dann müssen wir Gefühle überhaupt definiren als Bewusstseinsinhalte, die sich unmittelbar als Qualitäten des Ichgefühls darstellen.

Diese Definition der Gefühle halten wir also fest. Damit ist zugleich die Einschränkung des Begriffs der Gefühle auf Lust und Unlust aufgehoben.

Ich sagte, die Gefühle „constituiren“ das Ich, wie die Empfindungsinhalte das von uns unterschiedene und uns gegenüber gestellte Wahrnehmungsbild der Welt der Dinge constituiren. Dies ist nicht genau. Das „Constituiren“ hat freilich in beiden Fällen zunächst einen gleichartigen Sinn. Es hat aber auch wiederum in beiden Fällen einen wesentlich verschiedenen Sinn.

Die Empfindungsinhalte „constituiren“ jenes Wahrnehmungsbild der Welt der Dinge, dies heisst: Ich sehe — nicht ein Ding und empfinde ausserdem, als an dem Dinge haftend, das Roth, Süss, Hart. Sondern die räumliche Einheit dieser Empfindungsinhalte ist das Ding, soweit es nämlich für die Wahrnehmung da ist.

Ebenso nun fühle ich auch nicht mich, und ausserdem, an dem Ich haftend, Lust, Streben, Gewissheit, sondern das Fühlen von Lust, Streben, Gewissheit ist das Fühlen meiner. Gefühl und Ichgefühl, Fühlen und Michfühlen ist Eines und Dasselbe.

In jedem Gefühl als solchem steckt das Ich: sowie wir von jedem Empfindungsinhalt sagen können, es stecke in ihm die Gegenständlichkeit. Und erlebe ich gleichzeitig unterscheidbare Gefühle, so machen diese eben das jetzt erlebte Ich aus.

Zugleich ist doch das „Constituiren“ oder das „Ausmachen“ auch wiederum in beiden Fällen ein ganz verschiedenes. Die Empfindungsinhalte verbinden sich zum Ding, sie setzen dasselbe, und schliesslich die ganze unmittelbar erlebte Welt zusammen. Gefühle dagegen verbinden sich nicht zum Ich: das Ich ist nicht zusammengesetzt, sondern jederzeit schlechthin einfach. Es giebt also auch jederzeit nur ein einziges Gefühl.

Dies schliesst doch den Unterschied gleichzeitiger Gefühle nicht aus: so wenig etwa die Einfachheit des Tones den Unterschied der Tonhöhe, Tonstärke und Klangfarbe ausschliesst. In jeder dieser Qualitäten habe ich den Ton: und doch habe ich, wenn ich sie alle habe, den Ton nicht mehrmals. Ebenso fühle ich auch in den gleichzeitigen Gefühlen mich nicht mehrmals, sondern nur einmal. Aber in diesem einen Gefühle vermag ich, als verschiedene Seiten oder Bestimmungen, die mehrfachen Gefühlsqualitäten, z. B. das Streben, die Gewissheit, zu unterscheiden. Die gleichzeitigen Gefühle stehen nicht nebeneinander wie mehrere Töne, oder auch wie die Farbe, die Härte, der Geschmack eines

und desselben Dinges, sondern sie „durchdringen" sich, so wie im einen Ton, wenn man so will, jene Tonqualitäten sich „durchdringen".

Vergleichen wir die Empfindungsinhalte und Gefühle noch weiter. Nicht alle, aber die meisten Empfindungsinhalte haben ihren Ort. Ich sehe die Farbe irgendwo da draussen, ich empfinde den Hunger im Körper. Dass ich den Ton irgendwo höre, dass er für mein Ohr irgendwo sitze oder sich befinde, kann nicht ebenso gesagt werden. Er hat nur einen Quasi-Ort: d. h. das, wenn auch nur sehr unbestimmt, mitvorgestellte Sichtbare, von welchem der Ton „herkommt", hat einen Ort. Der Ton hat ihn, nur sofern er für mich an dies Sichtbare gebunden ist, d. h. mit ihm eine gedankliche Einheit ausmacht.

Dagegen haben Gefühle niemals einen Ort, es sei denn, dass man das Ich als ihren Ort bezeichnen wollte. Das Gefühl, also auch das Ich, ist schlechterdings nicht irgendwo. Vielleicht meint man, ich fühle, wenn ich den Arm heben will, das Wollen im Arm, oder ich fühle den Muth in der Brust. Aber dies heisst nur, dass ich die Spannung der Muskeln, die mein Wollen bewirkt, im Arm empfinde, und dass ich der Weitung der Brust, die der Muth bedingt, in der Brust ihre Stelle anweise. D. h. der Ort der Gefühle ist immer ein blosser Quasi-Ort.

Und durchaus nicht alle, aber einige Gattungen von Empfindungsinhalten sind räumlich ausgedehnt. Ich empfinde die Farbe, den Druck, die Wärme als über eine Fläche verbreitet. Dagegen sind Gefühle nicht ausgedehnt, das Ich erfüllt keinen Raum. Dies heisst nicht, dass seine räumliche Ausdehnung gleich Null sei, sondern dass der Begriff der Ausdehnung, ebenso wie der des Ortes, auf Gefühle gar keine Anwendung finde.

Der Gegensatz der Empfindungsinhalte und der Gefühle ist der fundamentalste innerhalb der Psychologie. Er ist gleichbedeutend mit dem ursprünglichen Gegensatz von Subject und Object, von Ich und Nicht-Ich.

Dieser Gegensatz muss noch vervollständigt werden. Es ergiebt sich dabei noch ein neues, für die Scheidung der Empfindungsinhalte und Gefühle wichtiges Moment.

Auch dieses Moment kennen wir schon. Empfindungsinhalte sind für uns nicht bloss „Object", oder gegenständlich. Dies sind auch die Inhalte unserer Phantasie. Sondern sie sind für uns zugleich ursprünglich, d. h. soweit nicht weitergehende Erkenntniss dagegen Einsprache erhebt, objectiv wirklich. Das unmittelbare Bewusstsein dieser objectiven Wirklichkeit ist aber, wie wir schon betonten, das Bewusstsein einer besonders gearteten Beziehung zu „mir". Ich bezeichnete es schon als das Bewusstsein der Unabhängigkeit von mir, der Fremdheit mir gegenüber, des Daseins ohne mich, des Daseins von etwas Anderem als Ich, oder auch als Bewusstsein oder unmittelbares Erleben des Nicht-Ich.

6. Möglichkeit der Verwechselung von Gefühlen und Empfindungen.

Schon jener Gegensatz der Empfindungsinhalte und des Ich, den die Empfindungsinhalte mit den Phantasieinhalten gemein haben, und dann noch in besonderer Weise diese unmittelbar erlebte Gegensätzlichkeit, lässt es gar verwunderlich erscheinen, dass Manche, auch ernsthaft zu nehmende Psychologen, unvermögend erscheinen, die Empfindungsinhalte einerseits und die Ichinhalte oder Gefühle andererseits überall zu unterscheiden, ja dass Einige derselben die beiden sozusagen grundsätzlich verwechseln. Damit scheitern sie am Eingange in die Psychologie. Wir müssen fragen, wie solche Verwechselung möglich sei.

Wir constatirten schon Eingangs: Gewisse Empfindungsinhalte und Gefühle tragen gleichklingende Namen. Ich erinnere an eines der angeführten Beispiele: Ich empfinde Wärme an meinem Körper, und ich fühle mich innerlich erwärmt durch eine Person, eine Handlung u. dgl. Jene Wärme ist dieselbe, die ich auch am Ofen empfinde. Diese Wärme ist die Wärme meiner Antheilnahme. Diesem Beispiel füge ich ein anderes hinzu: Ich empfinde meinen Körper als hungrig; und ich fühle Hunger nach Erkenntniss, oder ich „hungere und dürste nach der Gerechtigkeit". Aber in solchen Fällen ist ja doch der Gegensatz von Empfindungsinhalt und Gefühl nicht etwa schwer zu erkennen, sondern erst recht deutlich. Der Hunger nach Erkenntniss hat nichts zu thun mit physischem Hunger. Er ist ein Wünschen, Streben, Verlangen.

Indessen der Sprachgebrauch kennt nicht nur solche einzelne gleichklingende Benennungen. Er setzt sich auch ganz allgemein unserer obigen scharfen Unterscheidung von Empfindungsinhalt und Gefühl entgegen. Er lässt es zu, dass ich Lust und Streben ebensowohl „empfinde", wie physische Wärme. Er hat andererseits nichts dawider, dass ich Wärme, Hunger u. dgl. „fühle".

Dies hat nun Alles zweifellos seinen Grund. Und diesen Grund müssen wir zu erkennen suchen. Es genügt in der Psychologie nirgends, dass wir den gemeinen Sprachgebrauch abweisen. Wir müssen ihn auch zu verstehen suchen. Dann wird er sich immer als irgendwie sinnvoll, jedenfalls als belehrend ausweisen.

Auch der physische Hunger ist mit einem Verlangen verbunden, nämlich nach Nahrung. Und im praktischen Leben ist uns nicht die specifische Beschaffenheit des Empfindungsinhaltes, Hunger genannt, sondern eben dies Verlangen das Wichtige. Daraus begreift sich zunächst jene Doppelbedeutung des Wortes Hunger.

Aber es begreift sich daraus auch, dass wir Hunger „fühlen". Wir nehmen, indem wir vom Hunger sprechen, das Gefühl des Verlangens gedanklich gleich mit hinzu. Und dann ist der Hunger in der

That Beides, Empfindungsinhalt und Gefühl. Und ist uns das Verlangen das eigentlich Wichtige, dann ist der Hunger für uns sogar in erster Linie ein Gefühl.

Gleichartiges gilt von der Schmerzempfindung. Hier scheint die Verwechselung, von der wir reden, unausrottbar. Indem man dieselbe von dieser Empfindungsgattung aus weiter führte, hat man Gefühlslehren aufgebaut, und insbesondere Gefühle physiologisch „erklärt", ohne zu sehen, dass man von Gefühlen gar nicht handelte. Man hat Bücher geschrieben über das „körperliche Gefühl", in denen über den Körper recht viel, über Gefühle nichts oder nicht zur Sache Gehöriges gesagt ist.

„Schmerz" ist einmal ein Empfindungsinhalt, z. B. Bohren oder Reissen im Zahn. Daneben steht der „seelische Schmerz", etwa über den Tod eines geliebten Wesens. Dieser Schmerz ist intensives, zugleich eigenartig gefärbtes Gefühl der Unlust. Auch hier ist der Grund der gleichen Benennung leicht zu finden. Der Schmerz im ersteren Sinn ist eine intensive Empfindung, die von Unlust begleitet zu sein pflegt. Wiederum aber pflegt uns, wenn wir Schmerz empfinden, nicht die besondere Natur dieses Empfindungsinhaltes, sondern die Art, wie er uns anmuthet, das Wichtige zu sein.

Dies hindert nicht, dass wir doch auch hier, wie beim Hunger, selbst bei geringem Nachdenken, den Gegensatz des Gefühls und des Empfindungsinhaltes leicht entdecken. Ich empfinde den Hunger wie das Bohren und Reissen, und habe angesichts dieses Inhaltes meines Bewusstseins das Gefühl der Unlust, des Widerstrebens, der Abwehr. Ich stelle damit deutlich mich selbst und mein Gefühl dem Gegenständlichen, dem Object des Gefühles, gegenüber.

Zwei Thatsachen dringen zum Ueberfluss noch speciell auf diese Unterscheidung. Man hat mit Recht bemerkt — es ist dies eine auch aus anderen Gründen wichtige Einsicht —, Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit eines körperlichen Schmerzes, Beobachtung desselben, könne die begleitende Unlust mindern. Während also der Empfindungsinhalt mir möglichst deutlich gegenwärtig ist, kann das Gefühl zurücktreten.

Und zweitens. Das Unlustgefühl ist nicht unabtrennbar mit der Schmerzempfindung verbunden. Schmerz einer bestimmten Art — ebenso Hunger — kann mir als Zeichen wiederkehrender Gesundheit höchst erfreulich sein. Dann ist natürlich nicht der Schmerz oder Hunger als solcher lustvoll. Aber dies thut hier gar nichts zur Sache. Es genügt, dass in solchen Fällen, gleichgiltig aus welchem Grunde, die Unlust, die sonst die fraglichen Empfindungsinhalte begleitet, verschwunden und in ihr Gegentheil umgeschlagen ist. Dabei ist doch der Empfindungsinhalt derselbe geblieben.

Als drittes, besonders interessantes Beispiel einer Gattung von Empfindungsinhalten, die sich die Verwechselung mit Gefühlen gefallen

lassen müssen, füge ich die Spannungen in Muskeln und Sehnen hinzu. Die Verwechselung ist hier speciell eine Verwechselung mit dem Gefühl des Strebens, das auf eben diese Spannung gerichtet ist. Der Sachverhalt ist im Uebrigen durchaus analog demjenigen, der beim Schmerz und Hunger vorliegt.

Warum sage ich, dass ich einen Bogen „spanne“? Warum nenne ich die Formveränderung, die ich hier vollbringe, eine „Spannung“? Weil ich Mühe habe, sie hervorzubringen und festzuhalten, weil es dazu einer fühlbaren Spannung des Willens, oder eines fühlbaren Strebens bedarf. Dies ist das Einzige, was die fragliche Formveränderung vor anderen, die ich nur einfach als Formveränderungen bezeichne, voraus hat. Diese Spannung meines Willens macht die Formveränderung zur „Spannung“. D. h.: Spannung ist an sich oder ursprünglich der Name nicht für etwas Empfundenes oder Wahrgenommenes, sondern für ein Gefühl, speciell für das Gefühl der Willensspannung oder des Strebens. Darauf weist auch die „gespannte Aufmerksamkeit“, die nichts ist als ein deutlich fühlbares Streben, eine Sache innerlich zu erfassen und festzuhalten.

Von da wird dann aber der Name übertragen auf den objectiven Vorgang oder Thatbestand, insbesondere auf die Formveränderung, an die sich für uns ein solches Streben knüpft, d. h. angesichts deren wir nicht umhin können, uns selbst in solcher Weise strebend zu fühlen. So entstehen die objectiven Spannungen. So entstehen auch die Spannungsempfindungen. Die eigenthümliche Empfindung, die entsteht, wenn ich einen Muskel spanne, trägt diesen Namen, weil ich den Muskel „spanne“, d. h. weil ich wollend den Muskelzustand und damit den Empfindungsinhalt in's Dasein rufe und festhalte.

Noch Eines muss zur Ergänzung hinzugefügt werden. Das Streben scheint in der Spannung zweimal enthalten: als Streben und als Widerstreben. Aber dies Beides ist doch wiederum Eines. Und Beides liegt in gewisser Weise in dem Streben. Streben ist Streben gegen einen Widerstand; nicht nur thatsächlich, sondern auch für mein Gefühl. Das Gefühl des Strebens ist, so lange es als solches besteht, d. h. nicht in „Befriedigung“ sich löst, zugleich Gefühl des Widerstandes. Beides ist dasselbe Gefühl, nach verschiedenen Seiten hin betrachtet. Widerstand aber ist Widerstehen oder „Widerstreben“. So ist auch das Gefühl des Strebens, das die Spannung des Bogens begleitet, zugleich Gefühl eines Widerstandes oder Widerstrebens. Der Bogen übt Widerstand. Dies Gefühl des Widerstandes ist mein Strebungsgefühl, auf das Object, den Bogen, bezogen. Genau das Gleiche gilt von der Spannung des Muskels.

Nebenbei bemerkt ist hier auch der Quell der Spannungen, Spannkräfte, Spannungszustände in der Natur. Ein Stein liege auf einer

Unterlage. Jetzt besteht ein Spannungszustand: Der Stein „strebt" zur Erde, d. h. er müsste eigentlich fallen. Und dies wiederum heisst: Es besteht in mir auf Grund von ehemaligen Erfahrungen ein Streben oder eine Tendenz, ihn in meinen Gedanken fallen zu lassen. Dass die Tendenz unmittelbar durch den Anblick des Steines mir aufgenöthigt oder dass sie mir unmittelbar in und mit dem wahrgenommenen Stein gegeben ist, dies macht die Tendenz zur Tendenz des Steins. Diese Tendenz bleibt als Tendenz bestehen, d. h. ich kann sie nicht verwirklichen, weil die Unterlage, genauer, weil mein Bewusstsein von ihrem Vorhandensein, wiederum auf Grund der Erfahrung, „widerstrebt". Damit ist der „Spannungszustand" gegeben. Er ist der wahrgenommene objective Sachverhalt, in welchem an sich von Streben und Widerstand, also auch von Spannung nichts enthalten ist, zusammen mit meinem Spannungs-, d. h. meinem Strebungs- und dem darin enthaltenen Widerstands-Gefühl.

Dass der Begriff der Spannung von den Empfindungen der Muskelspannung weiterhin auch auf analoge Empfindungen, etwa die der Hautspannung, übertragen wird, begreift sich leicht. Die Empfindung scheint an sich eine ähnliche. Im Uebrigen pflegt sie unter gleichen Voraussetzungen zu entstehen. Freilich kann sie auch, und es kann ebenso die Muskelspannung auf anderem Wege entstehen. Aber dies ist, nachdem einmal der Name aus dem bezeichneten Grunde feststeht, kein Anlass, ihn durch einen anderen zu ersetzen. Der Name ist eben einmal zum Namen für die bestimmt beschaffene Empfindung geworden.

Aus dem hier zuletzt Gesagten ersieht man nun aber zugleich, wie wenig, auch bei den Spannungsempfindungen, die Verwechselung von Gefühl und Empfindungsinhalt entschuldbar ist. Die Erinnerung an die Spannungen, die „auf anderem Wege", d. h. etwa durch galvanische Reizung zu Stande gebracht werden, müsste genügen, dieser Verwechselung, trotz der in der Regel stattfindenden engen Verbindung, ein für allemal vorzubeugen. In solchen Fällen haben wir ja die Empfindung ohne das Gefühl.

7. Specifische Subjectivität der Körperempfindungen.

Das im Bisherigen über die besondere Beziehung des Gefühles zu Schmerz, Hunger, Spannungen Gesagte genügt nun aber noch nicht, wenn wir uns den Sprachgebrauch, der alle diese Empfindungsinhalte Gefühle nennt, vollkommen verständlich machen wollen. Auch wenn ich im Hunger den Hunger selbst und das begleitende Gefühl scharf scheide, darf ich dem gemeinen Sprachgebrauch zu Folge den Hunger

als Gefühl bezeichnen. Ich darf sagen: Ich fühle Hunger, und fühle zugleich Unlust, Widerstreben, Abwehr dagegen.

Damit kommen wir auf das Wichtigste. Hunger und Schmerz sind specifische Körperempfindungsinhalte. Als solchen eignet ihnen eine specifische Subjectivität, d. h. eine specifische, unmittelbar erlebte Beziehung zu mir oder Zugehörigkeit zu mir.

Farben, so glauben wir, existiren, d. h. sie sind objectiv wirklich, auch wenn sie nicht empfunden werden. Dabei verstehe ich unter einer „Farbe" nicht die der Farbenempfindung zu Grunde liegende physikalische Thatsache, sondern das in der Farbenempfindung unmittelbar Gegebene oder Erlebte. Beim wissenschaftlich Gebildeten corrigirt anderweitige Einsicht jenen Glauben. Abgesehen davon, und in jedem Momente, wo uns diese Einsicht nicht gegenwärtig ist, besteht der fragliche Glaube für Jeden von uns. Indem ich die grüne Farbe der Wand hinter mir, die ich jetzt nicht sehe, vorstelle, und auf den Vorstellungsinhalt meine Aufmerksamkeit richte, habe ich das Bewusstsein: Diese Farbe, dies Grün, existirt da hinter mir, es existirt da als eben das Grün, das ich sehen würde, wenn ich mich umdrehte.

Anders beim Hunger. Den Hunger kann ich nicht als existirend ansehen, es sei denn, dass er empfunden wird. Der Hunger, dies eigenthümliche in der Hungerempfindung unmittelbar Gegebene, ist nur, wenn es empfunden ist. Nun ist jeder Empfindungsinhalt als solcher für mein Bewusstsein subjectiv oder mir zugehörig. Von dieser Subjectivität war oben schon die Rede. Hier können wir kurz sagen: Das Empfundensein ist ein Dasein für mich, als Gegenstand meiner inneren Thätigkeit, z. B. meiner Beobachtung.

Dies nun gilt nicht nur vom Empfundensein, sondern auch von dem blossen Vorgestelltsein. Beim Empfundensein kommt aber noch ein Moment hinzu, das beim blossen Vorgestelltsein fehlt: Das Empfundene steht mir innerlich besonders nahe, es afficirt mich unter im Uebrigen gleichen Umständen stärker, macht einen grösseren Eindruck als das bloss Vorgestellte, vor allem als der blosse Phantasieinhalt. Ich fühle mich intensiver dabei oder fühle mich damit in höherem Grade Eines. Darin liegt ein neues und wesentliches Moment der Subjectivität. Wir wollen es kurz als das Moment der specifischen Gefühlsnähe des Empfundenen bezeichnen.

Fassen wir dies mit dem oben Gesagten zusammen, so ergiebt sich: Der Hunger — und ebenso jeder andere specifische Körperempfindungsinhalt — hat das Eigenthümliche, dass er immer, wenn er existirt, für mich da ist und zwar als Empfundenes, also so, dass ihm zugleich jene specifische Gefühlsnähe eignet. Es liegt in seiner Natur die damit bezeichnete specifische Subjectivität oder diese specifische Weise des Daseins für mich oder des Gebundenseins an mich. Warum

sie in seiner Natur liegt, ist Niemand unbekannt. Was der Hungerempfindung zu Grunde liegt, ist ein Körperzustand, und dieser steht als solcher in unmittelbarer Beziehung zum Gehirn, an dessen Functionen die Empfindungsinhalte gebunden sind. Zwischen die Farbe und das Gesichtsorgan kann ich die Hand halten: oder ich kann das Auge schliessen. Das Organ der Hungerempfindung dagegen kann ich weder schliessen, noch kann ich zwischen dasselbe und den Hunger die Hand halten.

Die hiermit bezeichnete besondere Weise des Gebundenseins der Körperempfindungsinhalte an mich ist aber nicht die einzige. Ich sagte schon, die Körperempfindungsinhalte, die wir Muskelspannungen nennen, gehen nach Aussage unseres Bewusstseins aus unserem Wollen unmittelbar hervor. Dies gilt von allen Elementen der Bewegungs- und Lageempfindungen. Indem wir uns willkürlich bewegen oder in einer Lage verharren, erscheinen uns jedesmal die dadurch bedingten empfundenen Zuständlichkeiten des Körpers als unmittelbarer Ausfluss unseres Wollens.

Zweifach also erscheinen die Körperempfindungsinhalte unmittelbar an mich oder das Ich gebunden. Sie sind einmal *sämmtlich* an mich gebunden, in dem Sinne, dass sie nicht da sein können, ohne von mir empfunden zu sein und damit zugleich jene specifische „Gefühlsnähe" zu besitzen. Sie sind es ausserdem zum *Theil*, sofern sie aus mir, d. h. meinem Streben unmittelbar hervorgehen.

Und daraus ist nun die Thatsache, dass der Sprachgebrauch die Körperempfindungsinhalte auch Gefühle nennt, völlig begreiflich. Im „Gefühl" liegt für den gemeinen Sprachgebrauch, ebenso wie für uns, das Moment der Subjectivität. Nur dass der Sprachgebrauch diese weiter fasst, d. h. Gefühle nicht nur die Bewusstseinsinhalte nennt, die dem Ich als Merkmale oder Bestimmungen *angehören*, sondern auch solche, die in besonderer Weise ihm *zugehören* oder daran gebunden erscheinen.

8. Rückführung von Gefühlen auf Empfindungen. Die Affekte.

Dagegen müssen die im Verlauf unserer Betrachtung vorgebrachten Thatsachen dazu gedient haben, die *Verwechselung* der Empfindungsinhalte und der Gefühle immer unverständlicher erscheinen zu lassen. Diese Verwechselung haben wir bisher wesentlich von einer Seite betrachtet: Man nennt Empfindungsinhalte Gefühle und wirft sie mit wirklichen Gefühlen zusammen: man redet von körperlichen Gefühlen und meint Körperempfindungsinhalte.

Diese Verwechselung nun weist man vielleicht weit von sich ab. Man sehe wohl die Gefühle. Diese Gefühle aber seien auf Empfindungsinhalte zurückzuführen, seien zu denken als Complexe oder Verschmelzungsproducte von solchen.

Damit ist ein Standpunkt gegeben, der die bisher bekämpfte Verwechselung in gewisser Weise umkehrt. Dieser Standpunkt scheint jetzt Manchem fast selbstverständlich. Er entspricht einer jetzt herrschenden, wir dürfen getrost sagen, einer Modedenkrichtung.

Unpsychologischer Sinn hat die Forderung einer fälschlich sogenannten „objectiven Methode" in der Psychologie aufgebracht. Auch in dieser „objectiven" Methode liegt eine Begriffsverwechslung. Zweifellos soll die Methode jeder Wissenschaft objectiv sein; d. h. jede Wissenschaft soll die für sie in Betracht kommenden Thatsachen so nehmen wie sie sind; unbeirrt durch Vorurtheile, unbeeinflusst von „Forderungen", die nicht durch die Thatsachen selbst gestellt sind, ungehemmt von anderswoher mitgebrachten Denkneigungen. Nun sind die dem Psychologen einzig unmittelbar gegebenen Thatsachen die Thatsachen seines eigenen Bewusstseins oder seine eigenen Bewusstseinserlebnisse. Also besteht die psychologische Objectivität zunächst darin, dass diese Thatsachen absolut ungetrübt zu ihrem Rechte kommen. Sie müssen überall Ausgangspunkt und letzte Instanz sein.

Aber dieser Objectivität stellt man nun eine andere gegenüber, die davon das volle Gegentheil ist. Das „Objective", d. h. das Aeussere, das draussen Liegende, das vom Bewusstsein des Psychologen unabhängig Bestehende, das Körperliche, Physische oder Physiologische soll der Ausgangspunkt der psychologischen Betrachtung sein. Man wendet sich an die wirklichen oder angeblichen Aeusserungen des Bewusstseinslebens, an die Begleit- und Folgeerscheinungen. Man sieht nicht, dass man, ehe davon die Rede sein kann, erst zeigen muss, dass und wie fern die fraglichen Begleiterscheinungen diesen Namen verdienen, und wovon eigentlich, d. h. von welchen Momenten des Bewusstseinslebens, sie Aeusserungen, Begleit- oder Folgeerscheinungen sind oder sein sollen. Und man sieht nicht oder giebt sich den Anschein, nicht zu sehen, dass man dies nicht zeigen, dass man von den Beziehungen des Bewusstseinslebens zu diesem Physischen oder Physiologischen keinerlei „objective" Kenntniss gewinnen kann, es sei denn, dass man zuerst vom Bewusstseinsleben selbst, nämlich von dem eigenen Bewusstseinsleben, da dies doch nun einmal einzig und allein unmittelbar beobachtbar ist, ein vollkommen klares Bild gewonnen hat. So schafft man sich eine „objective" Methode, die von Objectivität oft gar weit entfernt ist. Man erspart sich die erste und wichtigste psychologische Arbeit, die freilich zugleich die schwierigste ist, und gewinnt eine Psychologie, welche die mitgebrachten Vorurtheile aufs Herrlichste bestätigt.

Eine Folgeerscheinung dieser Denkneigung ist nun auch der jetzt viele Köpfe verwirrende Kultus der Körperempfindungen, vor allem der spezifischen Körperempfindungen, die man auch wohl unter dem Namen der Organempfindungen zusammenfasst. Kein Wunder: Sie stehen als Empfindungen, und noch spezieller als Körperempfindungen, dem „Objectiven", d. h. dem Körperlichen, näher als andere psychische Vorgänge. Man macht jetzt Miene, jede psychologische Frage zu lösen durch die eintönige Berufung auf „Organempfindungen".

So haben die Phänomene des Wollens und der Aufmerksamkeit es sich gefallen lassen müssen, in Organempfindungen aufgelöst zu werden. Was die Affekte charakterisirt, sollen Organempfindungen sein. Der ästhetische Genuss, so wird versichert, bestehe in Organempfindungen. Schliesslich wird wissenschaftliches Erkennen und sittliches Bewusstsein es sich gefallen lassen müssen, den gleichen Weg zu gehen.

Dies alles nun ist völlig konsequent, wenn Gefühle Organempfindungen sind. Wir würden keinen Anlass haben, von einem Wollen oder von Aufmerksamkeit überhaupt zu reden, ohne das unmittelbar erlebte Willens- und Aufmerksamkeits-Gefühl. Und die Affekte sind zunächst charakterisirt durch das Gefühl. Der ästhetische Genuss gar ist ein Gefühl. Und Erkenntniss und sittliches Bewusstsein sind unmittelbar erlebte Weisen, wie ich, nämlich das im Gefühl gegebene Ich, zu gegenständlichen Bewusstseinsinhalten mich verhalte. So begegnen wir überall im psychischen Leben Gefühlen.

Erwähnen wir nun zunächst die einzige Thatsache, die man mit einem Schein von Recht für die Rückführbarkeit der Gefühle auf Organempfindungen ins Feld führen konnte. Affekte, also auch die sie charakterisirenden Gefühle, lassen sich durch Einwirkung auf den Körper, etwa durch Narcotica, künstlich erzeugen. Man scheint zu schliessen: Was hier erzeugt wird, sind Körperempfindungen. Also sind Affekte Körperempfindungen.

Aber dies ist denn doch eine gar sonderbare Weise des Argumentirens. Gesetzt, Affekte sind nicht Körperempfindungen, was sind sie dann? Oder fragen wir gleich: Was sind sie für uns? Wir antworten: Affekte sind für uns, was sie für jedermann sind, der nicht durch „Psychologie" verdorben ist. Affekte sind — Affekte, mit einem deutschen Worte Gemütsbewegungen, d. h. Weisen des Ablaufes des psychischen Geschehens. Sie sind eigenartig charakterisirte Weisen dieses Ablaufes.

Und was sind die sie begleitenden Gefühle? Was sind Gefühle überhaupt? Sehr allgemein gesagt: Bewusstseinssymptome von der Weise, wie sich die Psyche, die Persönlichkeit, das psychische Individuum, zu dem was es erlebt, was ihm zu Theil wird, was in ihm vorgeht, verhält, stellt, wie es darin sich bethätigt, davon affizirt wird, dagegen reagirt.

Oder von der Seite der psychischen Vorgänge aus betrachtet: Gefühle sind das im Bewusstsein unmittelbar gegebene Symptom von der Art, wie sich die psychischen Vorgänge und Zusammenhänge von solchen verhalten zur Psyche, zu ihrem überall gleichen oder von Individuum zu Individuum wechselnden Wesen, zu Anlagen, Temperament und Naturell, zu den ursprünglich gegebenen oder erworbenen Neigungen oder Bethätigungsrichtungen, zu den dauernden oder vorübergehenden Verfassungen, Zuständlichkeiten, Disponirtheiten, Gewohnheiten. Sie sind etwa, in einem gegebenen Falle, die Symptome dafür, dass ein Vorgang, oder Zusammenhang von solchen, einer natürlichen Bethätigungsrichtung des psychischen Individuums gemäss ist, damit übereinstimmt, dadurch begünstigt wird, oder das Gegentheil.

— Wer der Anschauung des physiologischen Materialismus huldigt, den bitte ich, im Vorstehenden statt Psyche, Individuum, Persönlichkeit jedesmal zu setzen: Gehirn oder Grossgehirnrinde. Damit verwandeln sich für ihn zugleich die „psychischen Vorgänge" in mechanische Gehirnprozesse —.

Im Obigen nun ist das Wesen des Affektes, wenn auch allgemein, so doch vollständig bezeichnet. Affekte, so sagten wir, sind eigenartige Weisen des Ablaufs des psychischen Geschehens. Sie sind ein eigenartiges psychisches Gesammtgeschehen. Nach dem eben Gesagten ist damit das begleitende, eigenartige Gefühl ohne weiteres gegeben.

Und welche Rolle spielen nun hier jene äusseren Einwirkungen, durch welche Affekte künstlich hervorgebracht werden? Sie erzeugen Organempfindungen. Zweifellos. Aber sie erzeugen zunächst einen psychischen, oder wenn man lieber will, „centralen" Gesammtzustand und modificiren damit zugleich den Gesammtcharakter des psychischen Geschehens. Jedermann weiss, dass der Berauschte psychisch ein anderer ist, als der Nüchterne. Seine im Ganzen herabgeminderte und für Einzelnes oder für den Moment gesteigerte geistige Fähigkeit, seine Willenlosigkeit und die blinde Raschheit seiner Willensregungen, seine Stumpfheit und seine erhöhte Eindrucksfähigkeit für das jetzt gerade in seine Stimmung Passende oder in besonders eindrucksvoller Weise ihm nahe Gebrachte, dies alles weist hin auf eine andere Persönlichkeit, d. h. eine modificirte Gesammtverfassung derselben. Und so gibt es schliesslich überhaupt keinen körperlichen Gesammtzustand, der nicht irgendwie in die Psyche oder das „Centrum" hineinwirkte und die Persönlichkeit alterirte. Ich bin psychisch im Ganzen ein anderer, auch schon wenn ich satt, als wenn ich hungrig, wenn ich ausgeruht, als wenn ich ermüdet bin.

Verhält es sich nun aber so, dann ist es kein Wunder, wenn besonders eingreifende Veränderungen meines physischen Gesammtzustandes, wie sie bei den künstlich erzeugten Affekten stattfinden,

auch besonders eingreifende Veränderungen des psychischen Gesammtzustandes bedingen. Mögen dabei diese oder jene Organempfindungen entstehen. Das zunächst Feststehende ist doch die veränderte psychische Gesammtverfassung.

Und in der dadurch bedingten eigenartigen Weise des psychischen Geschehens oder seines Ablaufes nun haben wir ohne weiteres den Affekt. Und in der besonderen Weise, wie diese eigenartige Weise des psychischen Geschehens zum Ganzen der Psyche sich stellt oder sie affizirt, haben wir zugleich unmittelbar den Grund des Gefühls oder des Gefühlsverlaufes, wodurch der Affekt für unser Bewusstsein unmittelbar charakterisirt ist.

Aeussere Einwirkungen erzeugen also die Affekte und Gefühle, die sie erzeugen, nicht weil sie bestimmte Organempfindungen hervorrufen, sondern weil sie, kurz gesagt, eine bestimmte Rhythmik oder Ablaufsweise des psychischen Gesammtlebens bedingen. Die Herbeiführung von Affekten und begleitenden Gefühlen durch äussere Einwirkungen ist verständlich, nicht weil Gefühle Organempfindungen sind, sondern weil sie dies *nicht* sind, ihr wahrer Grund vielmehr in den Beziehungen zu suchen ist, die zwischen psychischen Geschehnissen und der Zuständlichkeit der Psyche obwalten, oder weil Gefühle die unmittelbar erlebte Antwort sind auf die Frage, was ein psychisches Geschehen und die Weise seines Ablaufes für die Psyche *bedeuten*.

9. Unabhängigkeit der Gefühle von Körperempfindungen.

Im Uebrigen müssen wir in der Theorie, die Gefühle auf Organempfindungen zurückführt, noch verschiedene Möglichkeiten unterscheiden. Gefühle sollen, so sagte ich, „Komplexe“ oder „Verschmelzungsprodukte“ aus solchen Empfindungen sein. Dies Beides ist nicht Dasselbe. Verschmelzen Töne zu Klängen, so tritt fürs Bewusstsein an die Stelle der Töne das Neue, das wir Klang nennen. Gesetzt, Körperempfindungen verschmölzen in *diesem* Sinne zu Gefühlen, so wäre also immerhin das Gefühl ein Neues. Es fragte sich dann nur noch, ob jene Erklärung für das Dasein dieses Neuen zutreffe.

Freilich aber sind Klänge im Vergleich mit Tönen nur etwas *relativ* Neues. Sie sind auch wiederum etwas den Tönen Gleichartiges. Klänge tönen oder klingen ebensogut wie Töne, nur in anderer Weise. Demnach könnten auch Körperempfindungsinhalte nur „*verschmelzen*“ zu etwas *Gleichartigem*, zu einer für das Bewusstsein unterschiedslosen Gesammt*körperempfindung*; nicht zu etwas damit vollkommen Unvergleichbarem. Und ein solches sind nun einmal die Gefühle, mögen

sie Gefühle der Lust oder der Unlust, oder Gefühl der Gewissheit oder Gefühl der Bekanntheit oder wie sonst immer heissen. Zu diesem ganz und gar Neuen können Körperempfindungen so wenig verschmelzen, als etwa Töne zu Farben oder Farben zu Gerüchen verschmelzen.

Indessen offenbar darf der Begriff der Verschmelzung hier nicht allzu scharf genommen werden. Verschmelzung ist ja leider vielfach ein Name für Allerlei. Mit der fraglichen Verschmelzung wird gemeint sein irgendwelche irgendwie zu denkende mehr oder weniger innige Verbindung von gleichzeitigen Körperempfindungen zu einem Ganzen, oder zu einer, verschiedene empfindbare körperliche Zuständlichkeiten, etwa Hunger, Spannungen etc. umfassenden Gesammtempfindung. Damit wäre der Unterschied der beiden Annahmen, dass Gefühle Komplexe, und dass sie Verschmelzungsprodukte von Körperempfindungen seien, aufgehoben. Demgemäss wollen auch wir diesen Unterschied im Folgenden vernachlässigen.

Dann müssen wir sagen: Gefühle sind, wie man auch die körperliche „Gesammtempfindung" fassen mag, ganz gewiss *keine* solche Gesammtempfindungen. Nehmen wir erst an, Gefühle sollen *die* jeweilige Gesammtkörperempfindung sein, d. h. eine solche, in welche *alle* gegenwärtigen Körperempfindungen als Elemente oder Faktoren eingehen. Dann müsste jede Körperempfindung die Beschaffenheit des Gefühles mit beeinflussen. Und es müsste mit dem Wechsel einzelner Elemente ein Gefühl in sein Gegentheil umschlagen können.

So ist es nun aber nicht. Mag, während ich nachdenke, jetzt diese, jetzt jene Körperempfindung sich einstellen oder verschwinden, ein überzeugender Grund weckt in mir immer das Gefühl der Gewissheit, ein Gegengrund das Gefühl des Zweifels. Es kommt auch nicht vor, dass der Eintritt einer neuen Körperempfindung das Gefühl der Ueberraschung einem neuen Objecte gegenüber in ein Gefühl der Bekanntheit verwandelt. Ebenso ist das Wohlgefallen an einer schönen Linie immer gegeben durch die schöne Linie, das Missfallen an einer hässlichen Form immer durch diese hässliche Form. Gewiss kann mein Körperzustand mich abhalten, der Form mich innerlich so zuzuwenden, wie ich es sonst thäte. Dann schwächt sich das Gefühl des Wohlgefallens oder Missfallens ab. Aber dies hat nichts zu thun mit der Behauptung, der Komplex aller gleichzeitigen Körperempfindungen *sei* das Gefühl. Verhielte es sich so, so müssten qualitativ andere Körperempfindungen unweigerlich ein *qualitativ* verändertes Gefühl ergeben.

So wird man sich denn zunächst bequemen müssen, *bestimmte* Gefühle auf *bestimmte Gruppen* von Körperempfindungen, schliesslich vielleicht auch auf einzelne Körperempfindungen zurückzuführen. Dabei ist natürlich von vornherein darauf zu achten, dass die Körperempfindungen, auf welche ein wirkliches, d. h. ein jetzt *erlebtes*

Gefühl zurückgeführt werden soll, wirkliche d. h. jetzt erlebte Körperempfindungen sein müssen. Sie dürfen nicht etwa bloss *vorgestellte* Körperempfindungen, genauer gesagt, den Körperempfindungsinhalten entsprechende *Vorstellungsinhalte* sein. Solche könnten ja natürlich nur mit *vorgestellten* Gefühlen, etwa mit Erinnerungsbildern gehabter oder erlebter Gefühle in Eines zusammenfallen.

Ebensowenig dürfen an die Stelle der thatsächlichen Körperempfindungen *Impulse*, etwa an die Stelle der Bewegungsempfindungen Bewegungsimpulse gesetzt werden. Ich erlebe einen Impuls zu einer Bewegung, dies heisst: Ich erlebe es, dass eine Bewegung von mir vorgestellt, und zugleich ein Streben sie auszuführen von mir gefühlt wird. Ein Impuls mag physiologisch sein, was er will, für mein Bewusstsein kann er nie in etwas Anderem bestehen als im Dasein eines Vorgestellten und einem Gefühl des auf die Verwirklichung des Vorgestellten gerichteten Strebens.

Damit ist zunächst gesagt, dass nicht etwa das Gefühl des *Strebens* auf solche „Impulse" zurückgeführt werden kann. Dies hiesse das Streben auf sich selbst zurückführen. Ebensowenig aber können *andere* Gefühle darauf zurückgeführt werden. Ein von dem Gefühl des Strebens *verschiedenes* Gefühl kann zunächst ganz gewiss nicht mit dem in den „Impulsen" enthaltenen Gefühl des *Strebens* identisch sein. Bleibt nur übrig, dass es mit den *Vorstellungs*inhalten, auf deren Verwirklichung das Streben sich bezieht, identisch gesetzt würde. Dagegen aber gilt das eben Gesagte: Mit einem bloss Vorgestellten kann nur ein vorgestelltes Gefühl in Eines zusammenfallen. Und dazu träte die weitere Sonderbarkeit: Dies vorgestellte Gefühl wäre Gegenstand eines Strebens. Das Gesammtresultat wäre also nicht ein Gefühl, sondern ein Streben nach einem solchen. — Natürlich würde die Sache nicht besser, wenn man die Bewegungsimpulse durch „intendirte" Bewegungen ersetzen wollte.

In der That ist nun offenbar bei denjenigen, die Gefühle auf Körperempfindungen zurückführen, die Sache in der Regel so gemeint: Sie identificiren bestimmte Gefühle mit *bestimmten* Körperempfindungen oder Complexen von solchen. Und sie meinen dabei auch meist *wirkliche* Körperempfindungen.

Sie versichern etwa, wie oben schon angedeutet, das Strebungsgefühl sei ein Complex von Spannungsempfindungen. Einem Andern ist Lust die Empfindung eines „leichten Hautkitzels" oder ein Complex von Streckungsempfindungen, Unlust ein Complex von Beugungsempfindungen. Das Gefühl der logischen Zustimmung, der Wahrheit, der Gewissheit müsste, nach Analogie solcher Versicherungen, etwa gedacht werden als eine Empfindung des Kopfnickens oder auch des Jasagens, das Gefühl der Verneinung als eine Empfindung des Kopfschüttelns,

das Gefühl des Zweifels als eine Empfindung des Zuckens in den Schultern u. dergl. Man müsste in Consequenz eines Wortes von James sagen: Wir nicken nicht mit dem Kopfe, weil wir einer Behauptung zustimmen, sondern wir stimmen ihr zu, weil wir nicken, u. s. w.

Geben wir uns Mühe, solche Theorien ernst zu nehmen. Dann müssen wir auch hier sagen: Es ist nun einmal thatsächlich nicht so. Eine überzeugende Beweisführung ruft in mir das Gefühl der Zustimmung, der Wahrheit, der Gewissheit hervor, auch wenn ich mich darauf capricire, statt zu nicken, den Kopf zu schütteln. Jenes Gefühl verwandelt sich dadurch nicht etwa in ein Gefühl der Verneinung oder der Unwahrheit. Ebenso gelingt es mir nicht, durch willkürliche Streckbewegungen mein Missfallen an hässlichen Formen, misstönenden Klängen und Zusammenklängen, unharmonischen Farbenverbindungen oder gar an einer niedrigen Handlungsweise in Wohlgefallen zu verwandeln. Und so giebt es schliesslich, soweit ich sehe, unter all den Körperempfindungen oder Complexen von solchen, auf die man bestimmte Gefühle zurückgeführt hat oder zurückführen könnte, keine einzige, die nicht wegfallen oder mit einer entgegengesetzten vertauscht werden könnte, ohne dass die Gefühle, die durch wahrgenommene oder vorgestellte Dinge, gedachte oder erkannte Thatsachen uns aufgenötigt werden, irgendwelche qualitative Veränderung erlitten. Ich kann, wenn mirs beliebt, rasch oder langsam, kurz oder lang athmen, ich kann durch körperliche Bewegung dafür sorgen, dass meine Gefässe sich erweitern, das Blut in die Peripherie strömt, die Pulsfrequenz sich steigert. Niemals wird durch Dergleichen das Schöne für mich hässlich, das Erfreuliche widrig, das Erhabene gemein, das Begehrenswerthe zum Gegenstand des Abscheus oder umgekehrt. Erzeuge ich die fraglichen Körperempfindungen willkürlich, so geschehen sie vielleicht im Widerspruch mit einem fühlbaren Streben oder „Impuls“ zur Erzeugung von Bewegungen, die entgegengesetzte Empfindungen zur Folge haben. Aber dies könnte nach dem, was bereits oben gesagt wurde, für die Vertreter der von uns bekämpften Theorie doch nichts Anderes heissen als: Ich erzeuge ein Gefühl im Widerspruch mit einem fühlbaren Impuls, das entgegengesetzte Gefühl zu haben. Ich wiederhole: Sind Körperempfindungen Gefühle, so sind willkürlich erzeugte Körperempfindungen willkürlich erzeugte Gefühle und Impulse zu Körperempfindungen Impulse zu Gefühlen.

Es ist sehr auffallend, dass unsere Organempfindungspsychologen die soeben angedeuteten einfachen Versuche nicht angestellt zu haben scheinen. Es ist dies eine umso auffallendere Thatsache, als einige unter ihnen sonst von der experimentellen Psychologie oder dem, was sie so nennen, alles Heil für die Psychologie zu erwarten scheinen. Freilich, es geschieht leicht, dass man im Eifer der Erreichung eines Zieles die

nächstliegenden Mittel dazu übersieht. Ich meine, es stünde sehr viel besser um die experimentelle Psychologie, wenn diese Neigung minder stark wäre.

Ich erwähne zur weiteren Kritik noch einmal die vermeintliche Identität des Strebungs- oder Willensgefühls mit Spannungsempfindungen. Schon oben erinnerte ich an die Möglichkeit die Spannungen künstlich zu erzeugen. Dann fehlt das Gefühl des Strebens, das die willkürlich erzeugten, eben weil sie willkürlich erzeugt sind, begleitet. Beide sind also nicht identisch.

Es kann aber auch der entgegengesetzte Fall eintreten: Ich will meinen Arm, etwa den rechten, bewegen oder möchte es. Aber der Arm ist gelähmt. Jetzt besteht das Gefühl des Strebens, aber die Spannungsempfindungen fehlen. Hier sagt man: Aber im anderen, dem linken Arm entstehen Spannungen: und man fügt mit ernster Miene hinzu: Die in diesem linken Arm empfundenen Spannungen, das ist das Gefühl des Strebens den rechten Arm zu bewegen. Aber wenn nun beide Arme gelähmt sind? Nun, dann sind irgendwelche sonstige Spannungen das Gefühl des Strebens den rechten Arm zu bewegen. Man sieht, was daraus sich ergäbe: Sind beliebige Spannungen das Gefühl eines auf ein beliebiges Object oder Geschehen gerichteten Strebens, so ist für mein Bewusstsein jederzeit alles Vorgestellte in gleicher Weise Gegenstand meines Strebens. Irgendwelche Spannungen finden sich ja in meinem Körper jederzeit.

Hiermit ist zugleich wiederum ein Punkt von allgemeiner Bedeutung berührt. Wir hören die Vertreter der Körperempfindungstheorie immer wieder reden von Körperempfindungen, die bei irgend einer Gelegenheit sich einstellen. Wir hören sie das Dasein derselben constatiren oder wenigstens behaupten. Damit aber ist noch wenig gethan. Gefühle sind nicht nur da, sondern sie sind auch auf Objecte bezogen. Genauer gesagt: Indem ich mich irgendwie bestimmt fühle, fühle ich mich zugleich mit dieser Bestimmtheit bezogen auf ein Object. Die ganze gegnerische Theorie bleibt völlig bedeutungslos, wofern sie nicht auch diese Beziehung verständlich macht.

Es steht doch gewiss fest: Die Körperempfindungen, die mit einem auf ein vorgestelltes Object bezogenen Gefühle eine und dieselbe Sache sein sollen, müssen, und zwar für mein Bewusstsein, irgendwie zu dem vorgestellten Objecte hinzugehören. So müssen insbesondere auch die Spannungsempfindungen, die das Gefühl des Strebens, den rechten Arm zu bewegen, ausmachen sollen, unmittelbar als diesem Arm zugehörig erscheinen. Es können nicht beliebige Spannungen, bloss weil sie da sind, dies Gefühl sein. Und am allerwenigsten sind dazu geeignet Spannungen, die bereits mit voller Bestimmtheit einem anderen Theil des Körpers, beispielsweise dem linken Arm zugehörig erscheinen.

Es ist ja aber kein Zweifel, Spannungen des linken Armes, die für mein Bewusstsein da sind — und von solchen allein kann hier die Rede sein — stellen sich auch meinem Bewusstsein als zum linken, und eben damit als nicht zum rechten Arm gehörig mit genügender Bestimmtheit dar.

Gleichartiges gilt rücksichtlich der Identifikation von Aufmerksamkeitsgefühl und Spannungsempfindungen, etwa Empfindungen der Kopfhautspannung oder der Spannung in den Augen. Das Gefühl des Aufmerkens muss nicht, aber es kann ein Gefühl des Strebens sein. Wie dem aber sein mag, in jedem Falle finde oder fühle ich mich nicht aufmerksam überhaupt, sondern aufmerksam auf etwas. Ich frage nun: Wenn ich das Bewusstsein habe, jetzt auf Dies, dann auf Jenes, jetzt auf eine Farbe, dann auf eine Form, dann auf einen Ton zu merken, worin besteht das Bewusstsein meines Bezogenseins jetzt auf Dies, dann auf Jenes?

Ich sagte, die Körperempfindungstheorie müsste das Bewusstsein einer Zugehörigkeit der Körperempfindungen zu den Objecten, auf welche die Gefühle bezogen erscheinen, aufzeigen und verständlich machen. Gesetzt, es wäre eine solche bewusste Zugehörigkeit konstatirt, So wäre die Aufgabe noch nicht erschöpft. Es müsste auch gezeigt werden, worin dieselbe für das Bewusstsein bestehe. Und gesetzt, man machte damit vollen Ernst. Dann würde sich herausstellen, dass in jedem Bewusstsein einer „Zugehörigkeit" bereits die Beziehung meiner, nämlich des im Gefühl gegebenen Ich, auf die Objecte, die zueinander gehörig erscheinen, enthalten ist.

Es würde sich schliesslich zeigen, dass jedes Bewusstsein eines Bezogenseins überhaupt, mag dies Bezogensein nun Zugehörigkeit oder sonstwie heissen, eine Weise ist der Aufnahme in die „Einheit der Apperception", d. h. eine Weise der zusammenfassenden Beziehung des Gegenständlichen auf das von ihm unterschiedene Ich, oder umgekehrt gesagt, des zusammenfassenden Bezogenseins meines Ich auf das Gegenständliche, des Zusammenschlusses des Gegenständlichen in einen einzigen Akt dieses Bezogenseins, dass jedes bewusste Bezogensein zwischen Gegenständlichem in solcher Weise durch das Ich hindurchgeht, also ein von ihm unterschiedenes Ich zur nothwendigen Voraussetzung hat. Dies Ich aber ist gegeben im Gefühl.

Dies nun will ich hier nicht genauer erörtern. Ich will mit dem Gesagten nur andeuten, dass die Körperempfindungstheorie, wenn sie statt nur immer von Gefühlen zu reden und Gefühle mit Körperempfindungen zu identificiren, sich auch die Frage gestellt hätte, wie es denn nun mit dem Bezogensein der „Gefühle" d. h. der Körperempfindungen auf die Objecte der Gefühle sich verhalte, sofort und von allem Uebrigen abgesehen, in nichts hätte zergehen müssen. Ich will andeuten, dass die

fragliche Theorie etwas ernstlicher um die allgemeinsten psychologischen Thatsachen, und speciell um die allgemeinsten Thatsachen des Bewusstseinslebens sich hätte bemühen müssen, dass es für sie mit der oberflächlichen Betrachtung nicht gethan war.

Aber freilich, wir wollen hier gleichfalls an der Oberfläche bleiben. Zur Abweisung der Theorie genügt ja der Hinweis auf Thatsachen, die auch dem auf der Oberfläche bleibenden Blicke einleuchten.

Gehen wir in der Aufzeigung solcher Thatsachen noch weiter. Aufmerksamkeitsgefühl sei ein Complex von Spannungsempfindungen. Wenn ich nun aber auf diese Spannungsempfindungen meine Aufmerksamkeit richte und mir dieses Sachverhaltes bewusst bin, wenn ich also mich auf die Spannungen merkend oder innerlich gerichtet fühle, finde ich dann die Spannungen auf sich selbst gerichtet? Ist das, was für mein Bewusstsein Zweierlei ist und sich gegenübersteht, für mein Bewusstsein auch wiederum Einerlei?

Und wenn ich auf irgendwelche sonstige Körperempfindungen oder Complexe von solchen merke, wenn ich schliesslich mein ganzes körperliches Gesammtbefinden mir vergegenwärtige, wenn ich daran Lust oder Unlust fühle, wenn ich den Wunsch verspüre, dass es nicht so sei, wie es ist, wenn ich es erlebe als etwas unabhängig von mir oder meinem Bewusstsein Existirendes, ist dann das Gefühl, das ich angesichts des Complexes von Körperempfindungsinhalten habe, eben dieser Complex von Körperempfindungsinhalten?

Und endlich, die entgegengesetzte Möglichkeit: Wenn ich auf die Körperempfindungen und den ganzen Complex derselben, auf mein einheitliches körperliches Gesammtbefinden nicht achte? Dann können die Gefühle erst recht da sein. Ich gebe mich irgend einem Gedankenzusammenhange, ganz und gar hin. Ich lebe ganz darin, gehe darin völlig auf. Dabei fühle ich mich fortstrebend von Gedanken zu Gedanken, fühle mich bejahend und verneinend, zweifelnd und gewiss. Ich fühle mich befriedigt bei jeder Annäherung an das Ziel. Ich fühle mich beglückt, wenn ich das Ergebniss gewonnen habe, das ich suche. Ich fühle mich aufs Stärkste in Anspruch genommen, im höchsten Maasse interessirt. Kurz, ich habe das lebhafteste Gefühl; ich erlebe in diesem Gefühl mich selbst aufs Intensivste.

Und nun nehmen wir an, diese Gedanken haben mit Körperempfindungen gar nichts zu thun. Sie beziehen sich in keiner Weise darauf. Dann ist der Complex meiner Körperempfindungen für mein Bewusstsein gar nicht da. Die Zuwendung zu meinen Gedanken ist die Abwendung von ihnen. Die Concentration auf jene schliesst diese aus meinem Bewusstsein aus. Auch heftige Körperempfindungen, Kopfschmerz, Hunger sind für mein Bewusstsein ausgelöscht. Dann müssen

erst recht die minder aufdringlichen, die Spannungen der Muskeln u. dgl. dem Bewusstsein entrückt sein. Und eben diese ausschliessliche Concentration auf jenen Gedankenzusammenhang macht, dass ich jene intensiven Gefühle erlebe.

So wenig sind Gefühle Körperempfindungen. Vielleicht meint man, ich habe in solchen Fällen von den Körperempfindungen immerhin ein dunkles Bewusstsein. Auch dann bleibt jener Widerspruch bestehen. Die Gefühle sind mir nicht dunkel bewusst.

10. Ichgefühl und Körper-Ich.

Gefühle, so sagte ich, sind Ichgefühle. Der Komplex von Körperempfindungsinhalten macht den unmittelbar gegebenen Körper aus. Indem wir die Gefühle den Körperempfindungsinhalten als etwas Anderes gegenüber stellten, haben wir demnach zugleich den Körper diesem Ich gegenüber gestellt. Wir erkannten das Gefühls-Ich als das ursprüngliche Ich. Also kann im Körper nicht das ursprüngliche Ich gegeben sein.

Damit kommen wir speciell auf die Ichfrage zurück. Eben dies, dass der Körper das ursprüngliche Ich sei, wird von Einigen mit Bestimmtheit behauptet. Darauf wollen wir zunächst mit einigen Worten noch besonders eingehen. Wir sahen schon Eingangs: Wir nennen allerdings auch den Körper Ich. Der Sprachgebrauch erlaubt mir nicht nur, wie oben betont, dass ich sage: Ich fühle Hunger. Ich darf auch sagen: Ich fühle mich hungrig: genau so wie ich sage, ich fühle mich heiter oder gekränkt oder einer Sache gewiss. Das hierin liegende Ich nun, so wird gesagt, sei das ursprüngliche, oder mache den letzten Kern des Ichbewusstseins überhaupt aus. Ich, das heisse ursprünglich: Dieser Complex von Hunger, Durst, Muskel-, Sehnen- und Gelenkempfindung u. s. w.

Ich frage hier zunächst: Welcher Körper ist das „Ich“, da es doch viele Körper giebt. Die nächste Antwort, die zugleich die richtige wäre, würde lauten: Nun, mein Körper, d. h. der Körper, der „mir“ zugehört und den ich als „mir“ zugehörig unmittelbar erlebe. Dann dreht sich die Erklärung im Kreise.

Vielleicht meint man dieser Kreisbewegung zu entgehen, indem man sagt: „Mein Körper“, das ist der unmittelbar erlebte Körper oder der unmittelbar erlebte Complex von Körperempfindungen. Hunger, Durst, Muskelspannungen etc. kann ich erleben, d. h. empfinden lediglich in diesem Körper, oder als Elemente dieses Empfindungscomplexes. Dadurch ist dieser Komplex vor jedem anderen ausgezeichnet.

Dies ist richtig. Aber nun entsteht die Frage: Was wiederum zeichnet diese Erlebnisse vor anderen, die im selben Sinne Erlebnisse sind, etwa vor den jetzt gesehenen Farben oder den jetzt gehörten Tönen aus. Was macht, dass nur sie, und nicht ebenso diese letzteren, Elemente des Ich sind? Worin liegt dieser Ichcharakter oder diese spezifische Subjectivität? Ist dieselbe unmittelbar mit der Qualität der Körperempfindungsinhalte gegeben?

Dies kann nicht sein. Die Wärme gehört bald zum Ich, bald zum Nichtich. Bald bin „ich" warm, gerade so wie ich hungrig bin, bald ist der Ofen warm. Und doch ist dies beidemale dieselbe Wärme. Sie ist meine Wärme, wenn sie zu „meinem" Körper gehört. Aber die Frage lautet ja: Was macht, dass dieser Körper zum Ich in der besonderen Beziehung steht, die durch das Wort „mein" bezeichnet ist?

Einige antworten, indem sie auf die Konstanz oder Permanenz der Körperempfindungen hinweisen. Dies kann gewiss nicht heissen, diese Empfindungen erfreuen sich einer besonderen Unveränderlichkeit. Soviel ich sehe, sind sie das Veränderlichste, das wir kennen. Ich empfinde jetzt diese, jetzt jene Spannung, der Hunger weicht der Sättigung u. s. w. Sondern nur dies kann gemeint sein, dass irgendwelche Körperempfindungen immer da sind, dass es für uns eine nie fehlende, obzwar in ihrer Beschaffenheit beständig wechselnde Gesammtkörperempfindung gibt.

Aber haben wir nicht auch immer Gesichtseindrücke? Das Auge sei geschlossen, dann habe ich doch vor mir unvermeidlich das graue vom Lichtnebel erfüllte Sehfeld. Warum sehe ich darin nicht „mich"; warum bin nicht „ich" grau oder das Sehfeld?

Zudem, ein konstanter oder permanenter Empfindungskomplex ist, solange nichts hinzutritt, nichts Anderes als eben ein konstanter oder permanenter Empfindungskomplex. Konstanz und Permanenz sind aber nicht etwa an sich Subjectivität oder Ichheit. Sie finden sich überall in den Gegenständen unseres Bewusstseins in höherem oder niederem Grade. Dies heisst doch nicht, dass diese Gegenstände unseres Bewusstseins jedesmal in entsprechendem Grade „Ich" seien, etwa der Sternenhimmel mehr als die Wolken. Ichheit hat überhaupt keine Grade.

Endlich, die fragliche Konstanz oder Permanenz ist von vornherein für die Ichfrage bedeutungslos, wenn sie nicht Konstanz oder Permanenz für mein Bewusstsein ist. Anlass für den Hinweis auf diese sogenannte Konstanz und Permanenz war doch zweifellos der Umstand, dass das unmittelbar erlebte Ich für unser Bewusstsein jederzeit da ist. Dann muss auch der Komplex von Körperempfindungen, in welchem wir das unmittelbar erlebte Ich haben sollen, jederzeit für unser Bewusstsein dasein. Und es muss zugleich die Eindringlichkeit des Ichbewusstseins oder die Intensität des Selbstgefühles mit der Eindringlichkeit des Körper-

bewusstseins Hand in Hand gehen. Wir sahen aber oben, wie wenig dies der Fall ist.

Im übrigen widerspricht die Identifizirung des Körpers mit dem unmittelbar erlebten Ich der Natur dieses Körpers und dieses Ich. Der Körper ist ein Ding unter anderen Dingen, ein Stück der Welt der sinnlichen Wahrnehmung, der gegenüber ich das Bewusstsein habe, dass „ich" sie wahrnehme, dass „ich" in ihr lebe, dass sie „mich" umgiebt. Kurz, der Körper gehört zur Peripherie meines Bewusstseinslebens. Dagegen ist das Ich der Mittelpunkt desselben. Es ist aber unmöglich, dass der Mittelpunkt mit der Peripherie oder einem Theile derselben zusammenfalle.

Und es ist ebenso unmöglich, dass das absolut einheitliche Ich zusammenfalle mit dem Nebeneinander meines Körpers. Das unmittelbar erlebte Ich aber ist ein absolut Einheitliches; vielmehr es ist das absolut Einheitliche. Und der Körper ist ein Nebeneinander von Teilen, der Komplex von Empfindungsinhalten, in welchem das Wahrnehmungsbild des Körpers besteht, ist ein Nebeneinander von Empfindungsinhalten. Gewiss bilden diese für mich eine Einheit; aber nur, wenn ich sie zur Einheit zusammenfasse. Das Bewusstsein der Einheit des Körpers oder der Empfindungsinhalte ist nichts, als das Bewusstsein, dass ich das Mannigfaltige dieser Inhalte zur Einheit zusammenfasse und der Erfahrung zufolge zur Einheit zusammenfassen muss. Die Einheit der Körperempfindungsinhalte, die Zugehörigkeit zu einem einheitlichen „Komplex", setzt also das Ich bereits voraus. Ohne dies sind die fraglichen Inhalte eine Vielheit: Hier eine Spannung, dort ein Druck, wiederum an einer anderen Stelle ein Schmerz u. s. w.

Und es geht auch nicht an, zwei Mittelpunkte des Bewusstseinslebens zu statuiren. Diejenigen, gegen die ich hier streite, sehen, wie ich schon sagte, mindestens in zwei Arten von Gefühlen, nämlich in den Gefühlen der Lust und Unlust, wirkliche Gefühle. Und die meisten sehen in diesen Gefühlen eigenartige, auf nichts sonst zurückführbare Bewusstseinsinhalte. Damit nun haben sie ein „Ich" unweigerlich anerkannt, nämlich eben dasjenige, das ich in Lust und Unlust unmittelbar fühle, finde, habe.

Ist aber dies in Lust und Unlust enthaltene Ich einmal gegeben, dann ist kein Platz mehr für ein anderes Ich, insbesondere für ein Ich das mir, gleich unmittelbar, im Körper gegeben wäre. Ich wiederhole: Ich fühle mich jederzeit nur einmal.

Und es geht am wenigsten an, in meinem Bewusstseinsleben einen Mittelpunkt zu statuiren, und daneben einen Komplex, der die Rolle des Mittelpunktes noch einmal spielte, ein einfaches, nirgendwo befindliches, allen Raumbegriffen fremdes, und daneben ein an dieser bestimmten Stelle der räumlichen Welt befindliches und selbst räumlich ausgebreitetes und in eine räumliche Vielheit auseinandergehendes Ich.

11. Ursprung des Körper-Ich.

Aber nun fragt es sich, wie komme ich trotz alledem dazu, meinen Körper auch als Ich zu bezeichnen. Erinnern wir uns hier gleich wiederum, dass wir diese Ehre nicht nur dem Körper erweisen, dass ich in Sätzen, wie „Ich bin bestaubt", auch die Kleidung mit dem Namen „Ich" beehre. Nicht die im Schranke hängende, sondern diejenige, mit der ich jetzt bekleidet bin. Natürlich thue ich dies, weil die Kleidung zu mir gehört. Dann besteht die Vermuthung, dass ich den Körper aus gleichem Grunde als Ich bezeichne. Oder genauer: Der Körper wird Ich heissen, weil er zu mir, die Kleidung, weil sie zum Körper, und dadurch zu mir „gehört".

Und wiefern nun Jenes der Fall ist, haben wir gesehen. Ich erinnere an die besondere Subjectivität der spezifischen Körperempfindungsinhalte.

Hier müssen wir aber die beiden Faktoren dieser besonderen Subjectivität unterscheiden. Der eine war dieser: Die Inhalte der spezifischen Körperempfindungen, Hunger, Spannung, Wärme des Körpers, Druck auf die Körperoberfläche, existiren nicht, ohne empfunden zu werden und damit zugleich in der entsprechenden spezifischen Gefühlsnähe sich zu befinden.

Dieser Sachverhalt hat zwei Seiten. Das in solchen Empfindungen Gegebene kann sich, falls es überhaupt existirt, der apperceptiven Macht nicht entziehen, die ich allem Empfundenen, wie überhaupt allen Bewusstseinsinhalten gegenüber habe. Und andererseits: Ich kann mich, wenn das in solchen Empfindungen Gegebene einmal existirt, seiner Macht, d. h. der Macht, die es als Empfundenes auf mich und mein Gefühl ausübt, nicht entziehen. Die Wärme meines Körpers etwa ist, solange sie besteht, in solcher Weise einmal an mich gebunden, zum anderen bin aber auch ich an diese Wärme gebunden. Sie wird mich, aber auch ich werde sie nicht „los".

Anders beim zweiten Faktor: Bestimmte Körperempfiudungsinhalte, oder gewisse empfindbare Zuständlichkeiten des Körpers, nämlich die bei willkürlichen Bewegungen und willkürlich eiugenommenen Lagen sich ergebenden, sind in jedem Sinne — obzwar auch nicht schrankenlos — meiner Macht unterworfen. Wir dürfen hinzufügen: Ist der Körper einmal für uns zu einem einheitlichen Ding geworden, so ist diese meine Macht über jene Zuständlichkeiten zugleich eine Macht über den Körper, nämlich in Hinsicht dieser Zuständlichkeiten, sie ist eine relative Macht über den Gesammtkörper. Diese Macht nun hat nicht jene Kehrseite; d. h. sie ist nicht zugleich ein Gebundensein meiner an diese Zuständlichkeiten oder durch dieselben.

Es fragt sich nun: Was eigentlich macht, dass ich meinen Körper „Ich" nenne? Mein Gebundensein an ihn, insbesondere jene unvermeidliche spezifische Gefühlsnähe oder meine Macht über den Körper? Beides macht den Körper spezifisch subjectiv. Beides knüpft ihn an mich und macht ihn zu „meinem" Körper. Aber nicht um meinen Körper, sondern um das Körper-Ich handelt es sich hier. — Wie man sieht, hat diese Frage auch Geltung für das Kleider-Ich: Wenn ich die Kleidung „Ich" nenne, liegt dies daran, dass ich an sie gebunden bin, oder dass sie an mich gebunden ist, d. h. insbesondere, dass sie den Körperbewegungen, also meinem Willen, folgt und nothwendig folgt?

Hier nun müssen wir von vornherein sagen: Wie aus meinem Gebundensein an den Körper eine Identifikation von Körper und Ich, oder eine gedankliche Hineinnahme des Körpers in das Ich sich ergeben sollte, ist in keiner Weise einzusehen. Soweit dieser Sachverhalt besteht, tritt ja der Körper vielmehr deutlich mir gegenüber. Er verfolgt mich, mitunter freundlich, aber oft genug, so in allen körperlichen Schmerzen, auch feindlich. Gesetzt, etwas Anderes als mein Körper verfolge mich, nicht so unvermeidlich, wie der Körper — denn dies ist unmöglich — aber immerhin mit möglichster Hartnäckigkeit. Ein Mensch sitze mir nach Möglichkeit auf dem Nacken. Dann wird derselbe gewiss in besonderem Sinn „mein". Er wird, wenn er mir Uebles thut, mein Feind, und erscheint mir in dieser Eigenschaft als etwas mir spezifisch Zugehöriges. Aber er ist eben damit besonders weit davon entfernt „Ich" zu sein.

Dagegen sehen wir recht wohl ein, wie aus meiner Macht über den Körper jene Erweiterung des Ichbegriffes sich ergeben kann, und muss. Das „Mein", von dem ich soeben redete, ist ein passives, das ich nur erleide, vielleicht nothgedrungen über mich ergehen lasse. Ihm nun steht gegenüber das aktive „Mein", in welchem ich mich thätig, bedingend, frei erzeugend weiss. In diesem Sinne „mein" ist der Körper, den ich beherrsche. Und wie nun dieser zum Ich werden kann, dies sehen wir leicht, wenn wir auch hier an die Stelle des Körpers Dinge oder Personen ausserhalb des Körpers setzen.

Indem wir dies thun, gelangen wir zugleich dazu, dasjenige, was im Eingange dieser Untersuchung über die Mehrheit der „Iche" gesagt worden ist, noch zu ergänzen. Ich identifizire, vom unmittelbaren Gefühls-Ich und vom „realen Ich" abgesehen, nicht nur den Körper und die Kleidung mit mir. Ich sage auch: Ich baue ein Haus, wenn ich dabei keinen Finger rühre. Der es baut, das ist mein Baumeister. Und auch dieser baut es nicht eigentlich. Die Arbeiter bauen es. Aber der Baumeister baut es auf mein Geheiss. Darum eben ist er „mein" Baumeister. Und die Arbeiter bauen es auf sein und damit indirect auf mein Geheiss. Darum sind sie seine und indirect meine Arbeiter.

Hier identifizire ich also nicht mehr meinen Körper, sondern ausserhalb desselben befindliche Personen mit „mir". Ich identifizire mit mir den Baumeister und weiter die Arbeiter. Ich sage „Ich" und meine sie. Hier aber sieht man deutlich, wie dies zugeht. Ihr Bauen geht aus mir, nämlich meinem Wollen hervor. Insofern ist es zugleich mein Bauen. Ihr Bauen ist mein Bauen, also sind sie Ich. Ich baue durch sie. Meine Thätigkeit schliesst die ihrige in sich: Ich, d. h. mein Wollen wirkt in ihnen.

Dies geht noch weiter. Ludwig XIV. sagt, und andere denken es — und die Thatsachen geben ihnen dazu ein Recht —: L'état c'est moi. Was der „Staat" thut, das thun sie. Im „Staat" wirken sie, ihr Wille oder — ihre Laune.

Auch ein ausserhalb meines Körpers liegendes materielles Ding identifizire ich mit mir. Der Stock, den ich in der Hand halte, berührt die Wand. Aber dass er dies thut, entstammt meinem Wollen. So sage ich: Ich berühre die Wand. Hier ist also der Stock „Ich".

Und jetzt braucht auch nicht mehr gesagt zu werden, was den Körper zum Ich macht. Näher als der Stock steht mir der Körper. In dem, was er thut, fühle ich unmittelbar mich thätig. Der Körper bewegt sich, aber darin bin ich, und zwar völlig unmittelbar der Bewegende, d. h. die Bewegung entstammt unmittelbar meinem Wollen. Die Hand fasst den Stock; letzten Endes aber bin ich der Fassende. Also ist die Hand ein Stück von mir. Ich wirke auf die umgebende Welt durch meinen Körper. Aber als das in ihm Wirksame fühle ich mich.

Immerhin ist ein Unterschied zwischen dem Körper-Ich und dem Ich, das im Baumeister und den Bauarbeitern wirkt, und ebenso zwischen dem Körper-Ich und dem Ich, das im Stock wirkt. Ich sagte schon, der Körper ist mir unmittelbar nahe.

Hier nun ist der Punkt, wo doch auch jener andere der beiden oben unterschiedenen Faktoren, von denen ich sagte, dass sie gemeinsam meinen Körper zu „meinem" Körper machen, nämlich das Gebundensein des unmittelbar erlebten Ich an den Körper, bedeutsam wird. Dabei halte man fest, dass es sich hier nicht um physikalische oder physiologische Thatsachen, sondern allein um Thatsachen unseres Bewusstseins handelt. Der Stock kann existiren, ohne für mich, insbesondere als wahrgenommener, da zu sein. Es liegt also auch nicht in seiner Natur, ein unmittelbar und unvermeidlich gegenwärtiges Object meines Willens zu sein. Dagegen liegt dies in der Natur meines Körpers. Da giebt es keine dazwischen tretende Bedingung. Der unvermeidlich und unmittelbar mir gegenwärtige Körper wirkt, und in ihm finde ich unmittelbar mich wirkend.

Alle Ichheit eines Realen ausser mir, so sehen wir also, weist hin auf einen und denselben Ausgangspunkt, nämlich auf das von mir unmittelbar erlebte Wollen. In diesem Wollen also, wenn man will, im „Willen", haben wir das letzte Ich, das Ur-Ich. Ebenso aber, wie wollend, erleben wir uns lustgestimmt, gekränkt, einer Sache gewiss u. s. w. Das Gefühls-Ich überhaupt also ist das Ur-Ich, oder macht überall den letzten und eigentlichen Sinn des Wortes Ich aus.

Man ermesse jetzt etwa den Werth jenes Einfalles eines Gehirnanatomen, der in den Centralwindungen der Grosshirnrinde die Körperempfindungssphäre findet, und nun meint, hier also sässe das Ich oder das ursprüngliche Ichbewusstsein, und der zugleich, wie zur Bestätigung, hinzufügt, das Ich sei ja der „Centralpunkt" des Bewusstseinlebens. Solche Gedankenlosigkeiten ergeben sich, wenn derjenige, der das Bewusstseinsleben mit dem Physischen in Beziehung bringen will, nicht zunächst mit der Betrachtung des Bewusstseinslebens vollen Ernst macht.

12. Das „reale Ich".

Wenden wir uns jetzt endlich auch noch zu dem „realen Ich", das wir dem unmittelbar gefühlten Ich zu Grunde legen. Es ist das Wesen, das in den psychischen Erscheinungen sich bethätigt oder sein Dasein kund giebt. Es ist das Empfindende, Vorstellende, Fühlende, Wollende, im Sinne des realen Substrates der als Empfindung, Vorstellung, Fühlen, Wollen bezeichneten psychischen Thatbestände oder Vorgänge. Es ist mit einem Worte die Psyche.

Einige Psychologen wollen verbieten, dass man in der Psychologie von einem realen Ich, einer Psyche, einem Substrat der psychischen Erscheinungen rede: Sie wittern das irgendwo im Gehirn sitzende immaterielle Seelending. Davon nun ist hier keine Rede. Das reale Ich ist — das reale Ich, gleichgiltig wie man sein „Wesen" näher bestimmen mag. Mit einem solchen realen Ich aber, mit einem Substrat der Bewusstseinserscheinungen, operirt die Psychologie überall und jederzeit. Kein Psychologe lässt etwa die Anlagen, die ursprünglichen oder erworbenen psychischen Eigenschaften des Individuums, die in ihm liegenden Gedächtnisspuren oder Gedächtnisdispositionen ausser Acht.

Einige bestimmen auch dies Substrat genauer: etwa als Gehirn oder als Grossgehirnrinde. In der That wissen wir, dass Bewusstseinserscheinungen an das Gehirn gebunden sind. D. h. wir wissen, dass sie irgendwie, in einer nicht angebbaren Weise gebunden sind an dasjenige, was sich den Sinnen eines fremden Individuums unter geeigneten Umständen als Gehirn und Zusammenhang materieller Gehirnvorgänge

darstellt. Aber wir wissen nicht, ob in diesen Wirkungen auf die Sinne eines fremden Individuums, und dem, was auf Grund davon erkannt werden kann, das ganze Wesen des Substrates der psychischen Erscheinungen sich enthüllt. Und es kann niemand verwehrt sein zu meinen, dass dies nicht der Fall sei. Wir müssen uns darum begnügen zu sagen: Das reale Ich oder die Psyche ist dasjenige, was den Sinnen des fremden Individuums im Bilde eines Gehirns und materieller Gehirnprozesse sich kund giebt, soweit es eben darin sich kundgeben kann. Wir geben damit zu verstehen, dass das Räthsel des Bewusstseinslebens tiefer liegen könnte, als eine materialistische Gehirnphysiologie sich träumen lässt.

Aber auch davon machen wir in der Psychologie keinen Gebrauch. Die Psychologie hat nicht mit irgendwelchen, sei es materialistischen, sei es nicht materialistischen Voraussetzungen über das Wesen der Seele an die Bewusstseinserscheinungen heranzutreten, sondern dies Wesen so zu bestimmen, wie es aus den Bewusstseinserscheinungen sich ergiebt.

Wir reden ja doch überhaupt von einer „Seele“ einzig und allein um der Bewusstseinserscheinungen willen. Dann muss auch jeder einzelne Inhalt des Seelenbegriffes aus diesen Erscheinungen und nur aus ihnen hergenommen sein. Psychologie ist nicht Metaphysik sondern — Psychologie.

Damit ist aber zugleich das Andere gesagt: Mag das Substrat des Bewusstseinslebens das Gehirn sein und weiter nichts, d. h. mag dasselbe in dem Zusammenhang von Phänomenen, die das Wort „Gehirn“ in sich begreift, sein Wesen allseitig kundgeben, oder mag es eine Seite haben, die darin nicht sich offenbart, sondern nur in jenem Bewusstseinsleben selbst sich verräth: in jedem Falle haben wir mit jenen Phänomenen in der Psychologie nicht zu thun. Das Substrat der Bewusstseinserscheinungen ist also für die Psychologie nicht das Gehirn, d. h. es kommt für sie nicht als solches in Betracht. Es ist für sie einfach das Substrat der Bewusstseinserscheinungen, das sie aus diesen zu bestimmen hat. Psychologie ist auch nicht Physiologie sondern — Psychologie.

Wie verhält sich nun die Psyche oder das reale Ich zu jenem unmittelbar erlebten Ich oder jenem Ichgefühl. Ich sagte, die Psyche sei das den Bewusstseinserscheinungen unmittelbar zu Grunde Gelegte. Sie ist, genauer gesagt, zunächst das dem Ichgefühl zu Grunde Gelegte. Darin besteht der ganze ursprüngliche Sinn des realen Ich. Dasselbe ist erst in zweiter Linie auch das den gegenständlichen Bewusstseinsinhalten zu Grunde Gelegte. Sofern und nur sofern diese für mein unmittelbares Bewusstsein an jenes Ich gebunden oder dadurch bedingt erscheinen, sind sie zugleich für mein Denken oder Erkennen mittelbar gebunden an dies reale Ich.

Das reale Ich, so kann ich auch sagen, verhält sich zum Ich des Ichgefühls analog, wie sich der „*reale*" Ton, von dem der Physiker redet, und den er als Luftschwingungen genauer bestimmt, verhält zu dem unmittelbar gegebenen Ton, oder dem Ton als Inhalt meiner Tonempfindung. Diese beiden sind ganz und gar nicht Dasselbe. Ich höre keine Luftschwingungen, wenn ich einen Ton höre. Aber die Luftschwingungen liegen diesem Ton zu *Grunde*. Darum tragen auch sie den Namen „Ton". So nennen wir auch das Substrat der Bewusstseinserscheinungen „Ich" aus keinem anderen Grunde, als weil es das dem unmittelbar erlebten Ich, dem zunächst allein dieser Name zukommt, zu Grunde Gelegte ist. Ohne dies wäre das reale Ich nichts als ein namenloses Etwas.

Im Gegensatz zum realen Ton können wir den in der Tonempfindung gegebenen Ton als den phänomenalen oder als das Tonphänomen bezeichnen. In gleichem Sinne kann das Gefühls-Ich das phänomenale Ich oder das Ichphänomen heissen. Im empfundenen Ton „erscheint" mir der reale. Er giebt darin sein Dasein kund, offenbart es. Im gleichen Sinn *erscheint* mir das reale Ich in dem Ichgefühl, oder ist das Ichgefühl Dasjenige, worin das reale Ich sein Dasein mir kundgiebt oder offenbart. Nur ist hier die Offenbarung eine unmittelbare, nicht wie beim Tone eine durch die Sinne vermittelte.

Der phänomenale Ton *ist* nicht, wenn er nicht empfunden ist, ebenso *ist* das phänomenale Ich nicht, wenn es nicht erlebt, d. h. gefühlt wird. Dagegen heisst der reale Ton real, und heisst ebenso das reale Ich real, weil sie beide *sind*, unabhängig davon, ob sie für mein *Bewusstsein* sind, d. h. genauer, unabhängig davon, ob sie gedacht werden. Darum ist doch das phänomenale Ich nicht minder thatsächlich. Ja es ist, wie der phänomenale Ton, das Urthatsächliche.

Noch Eines müssen wir hinzufügen. Das Verbot, von einem realen Ich oder einem Substrat der Bewusstseinserscheinungen zu sprechen, erweist sich nicht überall als so harmlos, wie es zunächst scheinen mag. Es hat verführt, etwas Anderes an die Stelle zu setzen, nämlich das „Bewusstsein" selbst. Da man eben doch ein Substrat des Bewusstseins brauchte und es nicht Seele, Psyche, reales Ich nennen, auch nicht ohne weiteres mit dem Gehirn identificiren wollte, so hat man es Bewusstsein genannt, also das Bewusstsein zu seinem eigenen Substrat gemacht. Man hat das Abstractum „Bewusstsein" *verdinglicht*. So ist ein „Bewusstsein" entstanden, das die Bewusstseinsinhalte hervorbringt, das empfindet, denkt, fühlt, will, ein Bewusstsein, das angeborene oder erworbene Fähigkeiten hat u. s. w. Man spricht von einem individuellen Bewusstsein und meint das *Individuum*, das Bewusstsein *hat*, ja man macht schliesslich aus dem abstracten Collectivbegriff des Bewusstseins überhaupt ein Allbewusstsein, das in Wahrheit nichts ist als eine

Allgemeinseele oder Weltseele. So ist eine Bewusstseinsmythologie entstanden, indem man eine angebliche Seelenmetaphysik zu vermeiden meinte.

Hierhin gehören auch die Begriffe des Ober- und Unterbewusstseins, der Spaltung des Bewusstseins, des alternirenden Bewusstseins u. dergl. Es giebt kein Ober- und Unterbewusstsein und keine Spaltung des Bewusstseins in zwei gleichzeitige „Bewusstseine", so gewiss es vorkommen kann und auch normaler Weise vorkommt, dass neben einer Reihe psychischer Vörgänge eine andere Reihe relativ unabhängig hergeht. Und es giebt kein alternirendes Bewusstsein, sondern nur wechselnde Zuständlichkeiten des einen Substrates der psychischen Erscheinungen. Weiss das eine „Bewusstsein" nichts von dem andern oder erinnert sich nicht an seine Inhalte, so heisst dies, dass das Individuum im einen Zustand der psychischen Erlebnisse oder Leistungen des anderen Zustandes sich nicht erinnert. Und wir verstehen dies, wenn wir wissen, dass die Gesammtzuständlichkeit der Psyche eine der fundamentalen Bedingungen jeder Erinnerung ist.

Es wäre Zeit, dass auch Diejenigen, die mit solchen Phänomenen sich beschäftigen, klarer psychologischer Begriffe sich befleissigten.

Vom Ichbewusstsein war im Vorstehenden die Rede. Wir erkannten das Gefühls-Ich oder das Ichgefühl als das primäre Ich und den Kern jedes Ichbewusstseins, wir fanden um diesen Kern liegend die verschiedenen Aussenzonen des Ich, und ihm zu Grunde liegend das reale Ich.

Spezielle Pathologie und Therapie

der

Magen- und Darmkrankheiten

von

Professor Dr. **Richard Fleischer** in Erlangen.

Preis M. 12.—.

Das vorliegende Werk, das einen — besonders käuflichen — Abschnitt des Fleischer'schen Lehrbuchs der inneren Medizin darstellt, ist in Bezug auf Durchführung einer wirklich systematischen Darstellung vielleicht das Hervorragendste, was in den letzten Jahrzehnten in der klinischen Medizin geschrieben worden ist. Es ist keineswegs nur eine „Pathologie und Therapie" der betreffenden Krankheiten, sondern es enthält neben ausführlichen und sehr dankenswerten geschichtlichen Einführungen in die einzelnen Kapitel noch jedesmal eine durchaus erschöpfende Abhandlung über die dazu gehörigen physiologischen Verhältnisse, sodass in dem Rahmen der Klinik auch noch eine Physiologie der Verdauung, Assimilation und Ernährung eingefügt ist. Dabei wird man bei genauerem Durchlesen der einzelnen Abschnitte, sowohl der physiologischen wie der diagnostischen und therapeutischen entnehmen, welchen Antheil der Autor an dem Ausbau der modernen Lehre der Verdauungspathologie hat. Besonders die Diätetik, die ja seit langer Zeit in Erlangen Gegenstand weit angelegter, wissenschaftlicher Untersuchungen ist, lässt dies in ihrer mannigfachen Bearbeitung deutlich erkennen. — An Anschaulichkeit verliert das Buch durch seine Gründlichkeit keineswegs, es ist klar und durchsichtig geschrieben, zudem erleichtert eine geschickte und glückliche Einteilung und Benennung der einzelnen Unterabschnitte, sowie die verschiedene Druckart, die Uebersichtlichkeit ungemein. — Auf diese Weise ermöglicht das Werk das eingehendste Studium der betreffenden Krankheiten vielleicht eingehender, als es durch irgend eines der anderen modernen Lehrbücher über Magenkrankheiten erworben werden kann. Der Preis ist übrigens im Verhältnis zu dem Umfang des Werkes auffallend niedrig. *Dr. G. Honigmann i. d. Zeitschrift für prakt. Aerzte.*

Druck von Carl Ritter in Wiesbaden.